DEN EINEN GLAUBEN BEKENNEN

„Confessio fidei" — Ein römisches Kolloquium

Herausgegeben von
Gerard Békés und Harding Meyer

Verlag Otto Lembeck
Verlag Josef Knecht

Ökumenische Perspektiven

im Auftrag des
Instituts für ökumenische Forschung
in Straßburg

herausgegeben von Harding Meyer

Ökumenische Perspektiven

Nr. 11

Den einen Glauben bekennen „Confessio fidei" — Ein römisches Kolloquium

Herausgegeben von
Gerard Békés und Harding Meyer

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

Dr. Vilmos Vajta, D. D., dem ersten Direktor und langjährigen Mitarbeiter des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung, in Hochschätzung, Dankbarkeit und Freundschaft zugeeignet.

ISBN 3 87476 183 5 (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3 782004 76 0 (Verlag Josef Knecht)
Printed in Germany
© 1982 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck,
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhalt

Einführung 9

G. Christopher Stead
Die Motive christlichen Bekenntnisses in der Alten Kirche .. 19

Basil Studer
Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche 37

Harding Meyer
Kontinuität des apostolischen Glaubens in der weiterschreitenden Bekenntnisbildung der Kirche 43

Die Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen

Choan-Seng Song
Der missiologische Auftrag, den Glauben zu bekennen
Eine asiatische Überlegung 73

D. S. Amalorpavadass
Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens
Ein Beitrag aus Indien 86

David Willis
Bekenntnis. Neun Thesen und eine Anmerkung..... 95

Jesús Hortal, S. J.
Voraussetzungen eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses
Ein brasilianischer Beitrag..... 98

Martin Dreher
Die Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekenntnis
Überlegungen aus lateinamerikanischer Sicht..... 108

Damaskinos Papandreou
Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse
Überlegungen zum Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 113

Jean-Marie R. Tillard, O. P.
Das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens..... 129

Lukas Vischer
Confessio fidei in der ökumenischen Diskussion 137

Berichte der Diskussionsgruppen: Bekenntnis und Einheit
1. Diskussionsgruppe: Überlieferte Bekenntnisse und das Bekenntnis des Glaubens heute 155
2. Diskussionsgruppe: Menschlicher Kontext und Glaubensbekenntnis 158
3. Diskussionsgruppe: Herausforderungen unserer Zeit und unser Bekenntnis des Glaubens 161

Einführung

I.

„Gemeinschaft im Glauben bildet den Kern der Gemeinschaft, die die Kirchen wiederherzustellen suchen." Mit dieser Aussage setzt das Vorwort einer unlängst vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlichten kleinen Schrift ein, die aus der Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen hervorgegangen ist[1]. Jene Aussage kennzeichnet aber auch die Grundüberzeugung der in allen lutherischen Kirchen der Welt geltenden Confessio Augustana von 1530, über die Katholiken und Lutheraner gerade im 450. Jubiläumsjahr dieses Bekenntnisses zu einer beachtlichen theologischen Verständigung gekommen waren[2].
So führten bei dem von der Päpstlichen Universität San Anselmo und dem lutherischen Institut für ökumenische Forschung vom 3.-8. November 1980 in Rom veranstalteten internationalen Kolloquium unter dem Thema „Confessio fidei" zwei Linien zusammen. Die spezielle katholisch/lutherische Beschäftigung mit der Confessio Augustana mündete ein in die umfassende, alle Christen und Kirchen berührende Frage nach der „Confessio fidei" überhaupt: Wie bekennen wir Christen heute unseren Glauben? Wie bekennen wir ihn voreinander, so daß das Bekenntnis des Glaubens unsere Gemeinschaft ermöglicht, stärkt und schützt? Wie bekennen wir unseren Glauben gemeinsam vor der Welt und angesichts der drängenden Fragen und Herausforderungen, denen die Christen und Kirchen heute begegnen und denen sie sich stellen und Antwort geben müssen?

II.

Um den Hintergrund und den gedanklichen Rahmen, durch die das Kolloquium in seiner Zielsetzung und Durchführung bestimmt war, besser zu erfassen, ist es gut, anhand des erwähnten Faith-and-Order-Papers den Ertrag darzustellen, den das ökumenische Gespräch über jene Fragen bislang erbracht hat. Es geht dabei um fünf Punkte.

1. Warum sind ein gemeinsamer Ausdruck und ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens nötig zur Gemeinschaft der Kirchen?

Es scheint, daß „die sichtbare Einheit bei unserem gegenwärtigen Stand der Trennung nur wiederhergestellt werden kann, wenn jede Kirche sich in der Zuwendung zu Christus entscheidet, Buße zu tun als eine Gemeinschaft sündiger Christen“[3]. Das Herzstück solcher Buße ist, daß wir zu einer Übereinstimmung im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens gelangen, die es den Kirchen möglich macht, einander als wirklich Christus angehörend und darum als wirkliche Brüder anzuerkennen. Das gestattet es dann den Kirchen, in Gemeinschaft miteinander zu leben und sich zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst zu verpflichten.

Selbstverständlich ist der Glaube keine Angelegenheit nur worthaften Bekennens. Er „schließt ein Leben in Treue zu Christus ein, d.h. die Bereitschaft, die eigene Existenz ihm zu unterwerfen und jegliche Handlung unter seine Autorität zu stellen“[4]. Gewiß, Glaube manifestiert sich vor allem im liturgischen Leben, in der Wortverkündigung, in der katechetischen Unterweisung und im Zeugnis vor der Welt. Aber man muß auch wissen, wer derjenige ist, an den wir glauben, wer der Gott ist, von dem wir Zeugnis ablegen, und worin das Heil Gottes besteht. Darum bedarf es der „lehrmäßigen Ausformulierungen ..., die das Wesentliche des christlichen Mysteriums interpretieren und über alle Worte hinaus das darstellen, was man ‚regula fidei‘ nennt“[5].

2. Wo liegen die wesentlichen Elemente eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses?

Alle Kirchen stimmen darin überein, daß diese Elemente im Zeugnis der apostolischen Gemeinschaft enthalten sind, wie es durch die Heilige Schrift überliefert und in der Kirche als lebendige Lehre („*paradosis*“) übermittelt ist. Dieses Zeugnis kommt in Worten und im Leben zum Ausdruck: in den Worten des apostolischen „*kerygma*“, dem die Glaubensbekenntnisse der einzelnen Christen und der ganzen Gemeinschaft entsprechen, und im Leben, das diesen Glauben in „*leitourgia*“ und „*diakonia*“ verwirklicht. Darum können wir sagen, daß die Kirchen als Kirchen, d.h. als Gemeinschaften Christi, durch die „paradosis“ des apostolischen „kerygma“ existieren und durch seine Annahme in Glauben, Gottesdienst und Dienst für die Welt.

3. Welches ist der Inhalt des apostolischen Kerygmas und des entsprechenden apostolischen Glaubens?

a) Nach dem Neuen Testament ist der wesentliche Inhalt des Kerygmas, der in allen Situationen und Kontexten der apostolischen Kirche

sich ausdrückt, die Verkündigung Jesu und der Glaube an ihn als Christus und Herr, d.h. die innerliche *Bejahung Jesu* als der rechten menschlichen Manifestation der heilbringenden Liebe Gottes, einer Manifestation, die sich vor allem im Geschehen seines Todes und seiner Auferstehung ereignet hat. Das schließt die Bejahung der Heilsgeschichte als fortschreitender Manifestation der heilsbringenden göttlichen Liebe und als Wurzel des trinitarischen Bekenntnisses ein und führt zu einem Verständnis der christlichen Gemeinschaft als Leib Christi, ausgerichtet auf ihre eschatologische Vollendung.

b) Die innerliche Bejahung muß sich natürlich vollenden in dem öffentlichen Bekenntnis des Glaubens (vgl. Lk 12, 8-9; Röm 10, 8-9) des einzelnen Christen wie der ganzen gottesdienstlich versammelten Gemeinde. So entstand das Glaubensbekenntnis. Bei der weiteren Ausformung des Textes kamen die Notwendigkeit des Taufbekenntnisses, das den Prozeß der Unterweisung liturgisch besiegelt und die wesentlichen Inhalte zusammenfaßt (vgl. das Apostolikum), hinzu und die Notwendigkeit, Abweichungen vom traditionellen Glauben zu verhindern (vgl. das Nizänum).

c) Das Entstehen von Irrlehren und auch die Notwendigkeit, das Evangelium im Zusammenhang mit neuen Kulturen zum Ausdruck zu bringen, zwangen die Kirche — in ihrer zweiten, der sogen. „Periode des Aufbaus“ —, die christologischen und soteriologischen Aussagen des Credo eingehender zu artikulieren und besonders deren pneumatologische und ekklesiologische Implikationen zu erläutern. Das gilt vor allem hinsichtlich derjenigen Glaubenswahrheiten, die unmittelbar den Menschen betreffen wie die Vergebung der Sünde und den Beginn des neuen Lebens durch Verkündigung des Wortes und Feier der Sakramente. Dennoch ist es so, daß die Glaubensformulierungen ihre volle Bedeutung nur in enger Verbindung mit dem Ganzen christlicher Erfahrung besitzen, besonders in Verbindung mit der Feier des eucharistischen Gedächtnismahles, dem Sakrament der Gemeinschaft am Leibe Christi, das die Gemeinschaft der Kirchen verwirklicht.

4. Wie sollten die wesentlichen Elemente in einem Glaubensbekenntnis heute ihren Platz finden?

a) Auf jeden Fall muß ein solches Glaubensbekenntnis beides zum Ausdruck bringen: *Katholizität* der Offenbarung von Gottes rettender Gnade in Christus, d.h. ihre Fülle und universale Gültigkeit für die ganze Menschheit zu allen Zeiten und an allen Orten, und *Orthodo-*

xie, d.h. Authentizität des Inhalts. Deshalb müßte das Bekenntnis von der Art sein, daß es dem Verlangen menschlicher Hoffnung heute entspricht und gleichzeitig Glaubwürdigkeit besitzt als einmütiges Bekenntnis der Kirche.

b) Der apostolische Glaube wird in unserer Welt durch *theoretischen und praktischen Atheismus* herausgefordert, d.h. durch eine Einstellung, „die die sichtbare und endliche Welt als die einzig sichere Realität ansieht, auf die die Menschheit zählen kann"[6]. Deshalb muß in einem Glaubensbekenntnis heute vor allem das *Mysterium des transzendenten Gottes*, der in seiner Kirche durch Jesus Christus der Welt begegnet, zum Ausdruck kommen. Die Gegenwart dieses Mysteriums bedeutet für den Menschen die Möglichkeit einer Versöhnung mit Gott und einer wirklichen Lebenserneuerung.

c) Versöhnung und Erneuerung sind aber im gegenwärtigen Bewußtsein der Christen nicht begrenzt auf das ewige Heil des Menschen; sie sind eng verbunden mit der Verwirklichung von *Gerechtigkeit und Frieden* in unserer heutigen Welt, mit der *Anerkennung der Menschenwürde und Menschenrechte* und mit der *Aufhebung aller Diskriminierung*. Ohne diese „existentielle" Dimension würde ein Glaubensbekenntnis heute unvollständig sein. Auch würde es einem worthaften Bekenntnis an Authentizität fehlen, wenn es sich nicht im Handeln der kirchlichen Gemeinschaften Ausdruck verschafft.

5. Wie kann die Gemeinschaft der Kirchen durch die Gemeinschaft im Glauben verwirklicht werden?

a) Seit der Vollversammlung in Nairobi (1975) betrachtet man die „konziliare Gemeinschaft" als das Ziel, auf das die Kirchen ihr Bemühen richten müssen, wenn sie ihre Gemeinschaft in Christus verwirklichen wollen. Um eine solche „konziliare Gemeinschaft" zu bilden, ist es nötig, „daß die teilnehmenden Kirchen sich zuvor gegenseitig im selben Glauben, in derselben Taufe, in derselben Eucharistie anerkennen und die Gleichwertigkeit ihrer jeweiligen Ämter zugeben"[7]. Es liegt darum auf der Hand, daß — einmal — ein authentischer Konsens in bezug auf die wesentlichen Elemente des Glaubens unverzichtbar ist für die Gemeinschaft der Kirchen und — zum anderen — mit solch einem Konsens die Gemeinschaft auf der Ebene des Glaubens grundlegend verwirklicht ist.

b) Dies setzt jedoch die Bereitschaft voraus, „nicht mehr als das zu verlangen, was eine wahre Glaubensgemeinschaft fordert, die sich auf das stützt, was man als *wesentlichen Kern* des christlichen Glaubens

bezeichnen kann. Darunter verstehen wir eine Gemeinschaft, die zumindest implizit all das enthält, ohne das das in Jesus Christus offenbarte Mysterium unabänderlich entstellt oder so verarmt wäre, daß die Grundüberzeugung der apostolischen Gemeinschaft ihre Bedeutung verlieren würde"[8]. Um zu solch einem authentischen Konsens zu gelangen, brauchen „Kirchen, die den Inhalt des Glaubens in ausführlicheren Formulierungen zum Ausdruck gebracht haben, ... sich nicht a priori von anderen Kirchen abzugrenzen, deren dogmatische Traditionen weniger explizit sind, als würden sie das ganze christliche Erbe aus freiem Antrieb oder aus perverser Berechnung verraten ... Andererseits müssen sich Kirchen, die in ihren dogmatischen Aussagen und in ihrem sakramentalen Leben zurückhaltend sind, hüten, a priori die anderen Kirchen, die in ihren Glaubensformeln und Riten ausdrucksvoller sind, als diejenigen zu betrachten, die die Reinheit des Glaubens durch fremde oder parasitische Beigaben verunreinigen ... Wenn die Kirchen erst einmal versöhnt sind, werden sie zusammen in der Erfüllung der Wahrheit wachsen"[9].

c) „Die Vielfalt der lehrmäßigen Ausdrucksweisen bedeutet nicht notwendigerweise einen Riß im Glauben ... Außerdem widersetzt sich die Einheit im Glauben nicht der Zulassung einer Vielfalt von Traditionen, von lehrmäßigen Betonungen, von theologischen Synthesen, sondern erfordert sie sogar oft"[10].

III.

Auf dem Hintergrund und im Rahmen dieser und ähnlicher Erwägungen, die heute weite Teile der Christenheit — Laien, Pastoren und Theologen — intensiv beschäftigen, versuchte die Konsultation einen Beitrag zu leisten. Die vorliegende Publikation möchte diesen Beitrag festhalten und weitergeben. Entsprechend dem Gang der Konsultation, an der mehr als 40 Theologen, vor allem Katholiken und Lutheraner, aber auch Reformierte, Methodisten, Anglikaner und Orthodoxe, aus allen Teilen der Welt teilnahmen, gliedert sie sich in vier Abschnitte:

1. Grundsatzreferate über die Bekenntnisbildung in der Alten Kirche und die nachfolgende kirchliche Bekenntnisbildung bis einschließlich der Zeit der Reformation und des 16. Jahrhunderts;

2. Beschreibung und Analyse der gegenwärtigen Herausforderungen zum gemeinsamen Bekennen, wie sie sich aus den verschiedenen Situationen und Kontexten, in denen die Christenheit lebt, ergeben

(Asien, Indien, Nordamerika, Lateinamerika, Brasilien). In diesem Zusammenhang nimmt der orthodoxe Beitrag einen spezifischen Platz ein;

3. zwei Stellungnahmen — eine römisch-katholische und eine reformierte — von Vertretern der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die jede auf ihre Weise versuchen, das Bemühen um ein gemeinsames Glaubensbekenntnis in den weiteren Zusammenhang des kirchlichen Lebens und der neueren ökumenischen Diskussion einzuordnen;

4. kurze Berichte der drei Diskussionsgruppen, die sich jeweils aus einem besonderen Gesichtswinkel heraus mit dem Thema „Bekenntnis und Einheit" beschäftigen.
Was die vorliegende Veröffentlichung nicht enthält, ist ein Blick auf Plenumsdiskussionen, die vor allem den einzelnen Referaten folgten. Das kann in dieser Einführung selbstverständlich nicht so nachgeholt werden, daß sich auch von diesem Teil der Konsultation ein detailliertes Bild ergibt. Drei Hauptlinien seien aber hervorgehoben, die das Gesamtgespräch zu durchziehen und zu bestimmen schienen:

1. Es hatte nicht in der ursprünglichen Absicht der Konsultation gelegen zu erörtern, *ob* man sich denn überhaupt um ein gemeinsames Glaubensbekenntnis bemühen solle. Man meinte, die Notwendigkeit oder zumindest den allgemeinen Wunsch als gegeben voraussetzen zu dürfen. Die Leitfrage der Konsultation war darum in erster Linie, *wie* man denn nun in theologisch und ökumenisch verantwortlicher Weise auf dem Weg zu einem solchen gemeinsamen Bekenntnis vorankommen könne. Bereits die Themen der einleitenden Grundsatzreferate über die „Motive der altkirchlichen Bekenntnisbildung und die durch Mittelalter und Reformation hindurch weiterschreitende Bekenntnisbildung" weisen darauf hin, ganz zu schweigen von allen nachfolgenden Referaten, die sich mit den gegenwärtigen „Herausforderungen zum gemeinsamen Bekennen" beschäftigen.
Demgegenüber war aber deutlich eine Eigendynamik der Konsultation zu spüren, die doch wieder auf die Frage drängte: Warum denn überhaupt die Suche nach einem noch zu gewinnenden gemeinsamen Bekenntnis, da wir ja dieses gemeinsame Bekenntnis in Gestalt der altkirchlichen Symbole schon besitzen?
Es war keineswegs so, daß diese Rückfrage die ursprüngliche Leitfrage der Konsultation blockiert hätte. Dazu war man sich wohl zu sehr der

Tatsache bewußt, daß die Gemeinsamkeit im altkirchlichen Bekenntnis nicht so eindeutig ist, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag, und daß diese Gemeinsamkeit im altkirchlichen Bekenntnis die Kirchen nicht vor Spaltungen hatte bewahren können. Ein bloßes Verharren beim altkirchlichen Symbol würde also nicht das gewährleisten, was man von einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis heute erhofft.
Was durch jene Anfrage aber geschah, war, daß in der Konsultation sich ein sehr starker Wille zur bleibenden Rückbindung heutigen Bekennens und moderner Bekenntnisbildung an das gemeinsame altkirchliche Bekenntnis zeigte. Der Bericht der ersten Diskussionsgruppe spiegelt das als ganzer wider, ebenso der Bericht der dritten Diskussionsgruppe, wenn er für die weitere liturgische Verwendung des altkirchlichen Bekenntnisses plädiert, den Gedanken an Formulierung eines gemeinsamen Bekenntnisses verwirft und betont, worauf es stattdessen ankomme, sei eine Erweiterung unserer Vorstellung und der Weisen des Bekennens im Leben der Kirche (Nr. 4).

2. Es bestand auf der Konsultation ohne jeden Zweifel ein Konsens darin, daß das Bekenntnis des Glaubens sich nicht allein in Aussagen oder gar Formulierungen und Texten und deren öffentlicher Bekundung vollzieht. Vielmehr können auch Gebet, Lied, Liturgie, Katechese, Erzählung, Leben und Handeln Ort und Gestalt des Bekenntnisses unseres Glaubens sein. „Unser gesamtes Tun ist Bekenntnis", dieses Wort Luthers war in einem der Referate zitiert worden.
Dennoch, so wird man sagen können, zogen sich zwei unterschiedliche Linien durch die gesamte Konsultation hindurch, die im Rahmen jenes grundsätzlichen Konsenses doch zwei verschiedene Akzente markierten und gelegentlich in gewisse Spannung zueinander gerieten. Die eine betonte, die Eucharistie sei Ort und Vollzug par excellence des Glaubensbekenntnisses; für die andere war der primäre Gesichtspunkt das von vornherein öffentlichkeitszugewandte ausdrückliche Bekenntnis mit seiner Doppelfunktion, Antwort des Glaubens auf die Herausforderungen der Zeit zu artikulieren und Gemeinschaft der Christen und Kirchen zu ermöglichen.
Man wird nicht sagen können, daß diese beiden Tendenzen auf der Konsultation jeweils von Vertretern bestimmter kirchlicher Traditionen oder bestimmter kultureller Kontextualitäten befürwortet worden wären. Dennoch spielten beide Faktoren — jeweilige Konfessionalität und Kontextualität — eine spürbare Rolle. Es ist wichtig, bei-

den Ansätzen oder Tendenzen in ihrer Legitimität und Notwendigkeit gerecht zu werden und sie zusammenzuhalten, statt einen Dissens über ihren „Vorrang" auszulösen.

3. Wie zu erwarten, bildete die Frage, wie denn im Bekenntnis des Glaubens beides, umfassende Geltung und kontextuelle Bezogenheit, Universalität und Relevanz zu gewährleisten sei, einen der Angelpunkte der Überlegungen und Diskussionen. Im Gespräch über eine gemeinsame „Confessio fidei" wiederholt und spiegelt sich also die umfassendere ökumenische Diskussion um das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit. Dabei liegt die Schwierigkeit darin, daß dieses Problem für unser heutiges Bewußtsein unausweichlich geworden ist, also nicht zugunsten einer einseitigen Option — sei es für Einheit und Universalität, sei es für Verschiedenheit und Relevanz — aufgelöst werden kann, daß aber gleichwohl die Einsicht und die Formel uns noch zu fehlen scheinen, *wie* denn beides zusammengebunden werden kann.
Dieses Grundproblem soll hier nur noch einmal herausgestellt werden. Es ist nicht von ungefähr, daß der Bericht der zweiten Diskussionsgruppe, der sich besonders der Frage nach der Kontextualität des Glaubensbekenntnisses widmet, vorwiegend Probleme anzeigt, Fragen stellt, Spannungen signalisiert. Man darf in dieser Eigenart des Berichtes eine Widerspiegelung des gegenwärtigen status quaestionis sehen, über den hinauszukommen ebenso schwer wie notwendig ist.
Es ist richtig, daß in einigen Referaten und auch im ersten und dritten Diskussionsgruppenbericht Lösungsvorschläge skizziert werden. Dabei scheinen besonders zwei Gesichtspunkte oder „Modelle" hervorzutreten: einmal der Gedanke, daß die durch Kontextualität oder durch Tradition verschieden geprägten Glaubensbekenntnisse sich wechselseitig anerkennen und so trotz ihrer Verschiedenheit doch die Dimension der Universalität und universaler Gemeinschaft wahren; zum anderen der Gedanke, daß die kontextuell oder traditionell verschiedenen Glaubensbekenntnisse in ihrer Verschiedenheit zusammengehalten werden durch ein in den altkirchlichen Symbolen vielleicht schon gegebenes Grundbekenntnis, auf das sie sich rückbeziehen und als dessen Auslegung und Anwendung sie sich verstehen.
Beide Gedanken sind in der theologischen und ökumenischen Debatte keineswegs neu und lassen sich auch in der Geschichte der Kirche und der Theologie deutlich zurückverfolgen. Außerdem fügen sie sich

gleichsam von selbst ineinander und stützen sich gegenseitig. Die Konsultation scheint damit eine bereits gewiesene Richtung erneut hervorgehoben und bestätigt zu haben.

Rom/Straßburg, Juli 1981 — Die Herausgeber

Anmerkungen

1 Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Faith and Order Paper 100, in: Ökumenische Rundschau 1980/3, 367-376.
2 Vgl. dazu u.a. den lutherisch/katholischen Kommentar zum Augsburger Bekenntnis „Confessio Augustana — Bekenntnis des einen Glaubens", hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn/Frankfurt 1980, und die Erklärung der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission zur Confessio Augustana „Alle unter einem Christus", in: Wege zur Gemeinschaft, Paderborn/Frankfurt 1980, 53-63.
3 Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens, a.a.O. (s.o. Anm. 1), 368.
4 Ibid.
5 Ibid.
6 Ibid. 372.
7 Ibid. 374.
8 Ibid. 375.
9 Ibid.
10 Ibid.

Die Motive christlichen Bekenntnisses in der Alten Kirche

G. Christopher Stead

Liebe Freunde und Mitchristen,

lassen Sie mich damit beginnen, daß ich Gottes Heiligen Geist bitte, er möge unsere Wahrheitsschau umfassender machen und uns schenken, was uns an Einsicht und gemeinsamem Verständnis fehlt.

Sie haben mich eingeladen, vor dieser erlauchten Versammlung über ein ganz zentrales Thema zu sprechen. Das ist eine geradezu beängstigende Aufgabe. Ich bin jedoch für die Ehre, die Sie mir damit erwiesen haben, zu tiefem Dank verpflichtet und freue mich, daß ein Vertreter der Anglikanischen Gemeinschaft auf diese Weise beitragen kann zum Bemühen um christliche Einheit, das uns Anglikanern sehr am Herzen liegt und für das wir, so meine ich, einige besondere Voraussetzungen mitbringen.

Mein Thema lautet „Die Motive christlichen Bekenntnisses", und das Tagungsprogramm fügt drei erläuternde Hinweise hinzu: „Gottes Anspruch an die Welt", „Lobpreis der Gnade", „Wahrung der Gemeinschaft". Ich hoffe, am Ende meines Vortrags auf diese Hinweise näher eingehen zu können. Damit einsetzen möchte ich jedoch nicht. Ich gebe zwar zu, daß sie auf Wahrheiten verweisen, die die Kirchenväter bejahten und hochschätzten. Ihrem Stil nach sind jene Hinweise zum Teil jedoch modern und geprägt von Anliegen unseres 20. Jahrhunderts. Ich möchte lieber mit dem eigentlichen Thema „Die Motive christlichen Bekenntnisses" beginnen und fragen, wie denn das Wort „Motive" zu verstehen sei.

Ich schlage vor, zwischen den Motiven des Bekenntnisses und dem Inhalt unseres Glaubens zu unterscheiden. Im Sprachgebrauch der Väter würde der *Inhalt* des Glaubens mit dem griechischen Begriff „kephálaia" oder dem lateinischen „capitula" und die *Motive* der Gläubigen vermutlich mit „diáthesis" oder noch einfacher mit „noũs" oder vielleicht mit „pneũma" bezeichnet werden. Allerdings müssen wir dabei sehen, daß für die Väter der *Inhalt* des Glaubens, der der Kirche als „kērygma" gegeben und von ihr als „parádosis" empfangen worden war, vorrangige Bedeutung hatte. Dieser Inhalt hat ungleich größeres Gewicht als die Frage nach den Motiven, so wichtig diese auch sein mögen. Man begegnet darum auch kaum der Auffassung, ein erheblicher Dissens in der Lehre könne hingenommen werden, weil die strei-

tenden Parteien jeweils Charakter und Motive der anderen respektieren. Es ist auch nicht leicht, Beispiele dafür zu finden, daß man einen Verbündeten in einer Lehrauseinandersetzung desavouiert, weil er richtige Ansichten in einer zu scharfen und streitsüchtigen Weise vertritt.

Sie mögen vielleicht einwenden, ich nähme aufgrund jener Unterscheidung den Begriff „Motive" zu wörtlich. Aber gesetzt den Fall, wir würden ihn in einem weiteren Sinne verstehen, so wäre es meine Aufgabe, Geist und Bedeutung christlicher Nachfolge überhaupt zu erklären und zu sagen, was es — im Lichte patristischer Aussagen — bedeutet, Christ zu sein. Aber das ist für einen Vortrag ein so weites Thema, daß dazu die Gabe eines Engels und der Verstand eines Augustin nötig wären. Zudem würde die Antwort zu subjektiv ausfallen und zu sehr gefärbt sein von der Art, wie der Vortragende selbst die Dinge sieht. Ich würde mir lieber eine bescheidenere Aufgabe setzen, bei der das gewöhnliche Instrumentarium eines Wissenschaftlers eine einigermaßen zuverlässige Hilfe bieten kann.

Ich möchte darum das Wort „Motive" in seiner klar umrissenen englischen Bedeutung gebrauchen: als Bezeichnung für die psychologischen Kräfte, die uns zu christlichem Bekenntnis drängen, oder für die emotionalen Neigungen, die dabei im Spiele sind. Selbst dann kann ich nicht Anspruch erheben auf eine völlig objektive Schau der Dinge. Gestatten Sie mir deshalb, bevor wir unsere Untersuchung beginnen, zu sagen, daß ich mich zu bestimmten Anliegen bekenne, die mir wichtig erscheinen. Ich würde zunächst für Buße und Realismus plädieren. Jeder von uns hat nur eine begrenzte und vielleicht verzerrte Schau der christlichen Wahrheit. Gleichzeitig sollten wir uns bewußt sein, daß Christen sich wie Glieder zueinander verhalten. Wir müssen nicht nur unser eigenes Versagen erkennen, sondern auch das Versagen der ganzen Tradition, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind. Realismus verlangt von uns, auf das zu achten, was die christlichen Väter dachten und sagten, und nicht, was sie unserer Meinung nach hätten sagen sollen. Es ist unvermeidlich, daß wir unsere eigene Auswahl dessen treffen, was uns wichtig und hilfreich erscheint. Aber wir müssen auf das achten, was uns die Geschichte zu lehren hat, nicht nur auf ihre Zustimmung, sondern auch auf ihre Warnungen.

Ich habe bislang von den „Motiven" gesprochen. Was aber bedeutet „Bekenntnis"? Es bedeutet offensichtlich die öffentliche Erklärung unseres christlichen Glaubens und unseres Christseins. „Confiteor

unum baptisma", so sagen wir mit dem lateinischen Wortlaut des Apostolikum. Gewiß gibt es auch den engeren Sinn von „Bekenntnis" in der Bedeutung von „Bekenntnis unserer Sünden". Aber diese beiden Bedeutungen sind verbunden. Wir „bekennen unsere vielfache Sünde und Bosheit" in ganz demselben Sinne, wie wir „eine Taufe zur Vergebung der Sünden bekennen". Selbst in seiner engen Bedeutung ist Bekenntnis nicht ein vager Ausdruck von Buße. Das Bemühen, einzelne Verfehlungen zu benennen und zu erkennen, gehört eng hinzu. So bedeutet auch Bekenntnis im weiteren Sinne nicht einen vagen Ausdruck christlicher Frömmigkeit. Hinzu gehört die Pflicht zu bekennen, was Christen zu glauben haben, und abzulehnen, was Christen nicht glauben sollten.

Aber vielleicht wäre zunächst zu überlegen, was der Begriff „öffentliche Erklärung" bedeutet, den ich eben gebraucht habe. Es liegt sehr nahe, an eine Öffentlichkeit zu denken, die dem christlichen Glauben nicht verpflichtet ist und ihm unfreundlich gegenübersteht. In der Tat wird das Wort „Bekenner" (homologētēs) zur Bezeichnung eines Christen gebraucht, der seinen Glauben in solcher Weise öffentlich bekennt, daß er seine eigene Sicherheit und seinen Besitz aufs Spiel setzt. Aber Sündenbekenntnis kann ebensogut vor Mitchristen abgelegt werden oder privat, wie unser anglikanisches Gebetbuch es betont. Das gilt ohne Zweifel auch für das Glaubensbekenntnis.

Einer der eindrucksvollsten Bekenntnisakte im Neuen Testament wird von der Q-Quelle in Mt 11,25 (Lk 10,21) berichtet. Sie läßt unseren Herrn sagen: „Exomologoũmaí soi, páter, kýrie toũ ouranoũ kaì tẽs gẽs, hóti apékrypsas taũta apò sophõn kaì synestõn, kai apekálypsas autà nēpíois." Die meisten Übersetzungen geben die ersten Worte wieder mit „Ich preise dich, Vater...". Das ist zwar verständlich, ist aber doch in mancher Hinsicht unvollständig. Das Wort „exomologoũmaí" hat klar die Bedeutung von „dankbar anerkennen", denn es wurde zunächst gebraucht zur Bezeichnung eines *Berichts* von den großen Taten Gottes, für die es zu danken gilt. Der lukanische Kontext ist dafür besonders lehrreich. Die Danksagung wird von Lukas dargestellt als eine Bemerkung zur Rückkehr der 70 Evangelisten, die voll Freude vom unerwarteten Erfolg ihrer Mission berichten. Die erste Antwort unseres Herrn ist das rätselhafte Wort: „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz." Dann wendet er sich direkt an seine Helfer: „Doch darin freut euch nicht, daß euch die Geister untertan sind. Freut euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind." Das Bekenntnis, das wir zitiert haben, ist jedoch von diesen Worten

an seine Helfer durch den einleitenden Satz getrennt: „Zu der Stunde freute sich Jesus im Geist und sprach." Dem folgt der weitere Satz: „Und er wandte sich zu seinen Jüngern und sprach insonderheit: ‚Selig sind die Augen...'". Ich verstehe das so, daß zumindest Lukas in dem Bekenntnis unseres Herrn eine Aussage des Dankes sieht, die sich allein an den Vater richtet. Sie muß laut gesprochen und belauscht worden sein, um sie berichten zu können. Aber das lag nicht in ihrer Absicht.

Trifft das zu, dann können wir eine Reihe verschiedener Situationen unterscheiden, in denen christliches Bekenntnis sich vollzieht. Da ist die wesentlich persönliche Situation, in der wir Gottes Güte, die er uns erwiesen hat, bekennen und — im Gegensatz dazu — unser Versagen, wo es darum ging, seiner Güte zu antworten. Wir können auch unsere kleinen Erfolge bekennen, ähnlich wie die Siebzig, die zurückkehrten und mit Freude sagten: „Herr, es sind uns auch die Teufel untertan in deinem Namen." Es gibt auch Bekenntnissituationen, in denen ein Kreis von Gläubigen vorausgesetzt oder angenommen wird. Der christliche Evangelist übermittelt stets eine Botschaft, die er für wahr hält und in der er zugleich eine lebensnotwendige, heilsame und rettende Wahrheit sieht. Wenn man will, kann man zwischen „kérygma" und „didaché" unterscheiden und die letztere als eine stärker reflektive und detaillierte Darstellung christlicher Wahrheiten und Pflichten verstehen. Ihre Motive werden aber nicht grundlegend andersartig sein, auch wenn bei ihr die Betonung stärker auf der Seelsorge für die eigenen geistlichen Kinder liegen mag, weniger auf dem drängenden Bemühen, andere Herzen zu erreichen. Unterweisung führt ihrerseits zur Initiation. Im Rahmen der Taufe soll der neue Anhänger die wesentlichen Punkte seines neu gefundenen Glaubens bekennen. Die Formeln jedoch, in denen man diesen Glauben ausdrückt, können in der Art von Glaubenssymbolen feste Gestalt annehmen, die ihr eigenes und vielfältiges liturgisches Leben und ihre theologische Funktion entwickeln, wie unsere historischen Handbücher zeigen. Schließlich gibt es die besondere Notwendigkeit, seinen Glauben zu bekennen und vielleicht sogar zu verteidigen angesichts feindlicher Kritik und feindlicher Mächte. Auch dies umfaßt eine große Breite möglicher Fälle und schließt christliche Apologeten, Bekenner und Märtyrer ein.

Man könnte diese ersten Beobachtungen folgendermaßen zusammenfassen: Christliches Bekenntnis kann sich auf verschiedene Weise in drei Haupttypen entfalten: Erstens in wesentlich persönlichen Akten,

in denen man Gottes Güte, sein eigenes Versagen, darauf zu antworten, oder seine nur unzureichende Antwort bekennt; dabei versteht sich von selbst, daß, wenn solch persönliche Bekenntnisse auch anderen *mitgeteilt* werden, dies einen wichtigen Beitrag für christliche Gemeinschaft und christliche Unterweisung bedeutet. Zweitens in Situationen, die christliche Gemeinschaft voraussetzen; hierher gehört das ganze Nacheinander von Verkündigung, Unterweisung, Initiation, nachfolgender Rückbesinnung auf die eigene Taufe und gemeinsamem Glauben, den man seinerseits vielleicht lehren und weitergeben muß. Drittens in Fällen, die eine potentiell kritische oder feindliche Reaktion erwarten lassen, wobei der Bogen vom Apologeten in seinem Studierzimmer bis hin zum Märtyrer reicht, der seinen Tod vor Augen hat.

Wenn es richtig ist, von christlichem Bekenntnis in einem so weitgespannten Sinne zu reden, dann kann man annehmen, daß es von sehr vielfältigen Motiven getragen wird, von einfachen wie komplexen, echten wie fragwürdigen. In einem ersten Anlauf möchte ich mich erneut Paulus zuwenden, weil er einzelne und konkrete Situationen besonders lebendig beschreibt. Im Philipperbrief heißt es (Phil 1,15): „Tinès mèn kaì dià phthónon kaí érin, tinès dè kaì di' eudokían tòn Christòn kēryssousin." „Etliche zwar predigen Christus auch um Neides und Haders willen, etliche aber aus guter Meinung." Der Kontext zeigt, daß er hier nicht an „gute Meinung" gegenüber Gott, sondern sich selbst, Paulus, gegenüber denkt. Die „New English Bible" übersetzt darum: „...und diese sind getrieben von Liebe zu mir". Dieses Motiv ist, soweit ich sehe, nur hier im Neuen Testament erwähnt, obschon es der Sache nach eingeschlossen ist, wo Paulus' Zuneigung zu seinen Mitarbeitern sichtbar wird. Der Vorwurf, aus der Verkündigung einen Akt der Selbstbestätigung zu machen, wird von späteren christlichen Schriftstellern dauernd wiederholt. Ein anderes unwürdiges Motiv, das auch immer wieder begegnet, ist Habgier: Der Prediger nützt die schöne Großzügigkeit aus, die Christen ihren geistlichen Führern gegenüber an den Tag legen. Paulus muß diesen Vorwurf gegen andere erheben (2 Kor 2,17, „kapēleúontes"; vgl. das in der Didache gebrauchte Wort „christémporos"), aber er muß sich auch selbst gegen ihn verwahren (1 Kor 9 passim; 2 Kor 12,14). Daran werden mit wenig anziehender Deutlichkeit die Rivalitäten unter den frühen Evangelisten sichtbar. Ein weiteres fragwürdiges Motiv war, Führerschaft ausüben zu wollen, der Wunsch, eine Gefolgschaft um sich zu scharen, die auf einen selbst eingeschworen war. Paulus rechtfertigt

dieses Motiv bei sich selbst (2 Kor 11,2), verurteilt es bei anderen (Gal 4,17). An manchen Stellen deckt er seine eigenen Motive mit erstaunlichem Realismus auf. Ehrgeiz ist eine heimliche Macht in ihm (Röm 15,20; 1 Kor 9,15; 2 Kor 10,13 ff. und 11,10), auch Besitzanspruch (1 Kor 4,15; 2 Kor 12,14). Es versteht sich von selbst, daß Paulus die verwirrende Offenheit, mit der er sich selbst bloßstellt, immer wieder korrigiert und geistlich interpretiert: Obwohl Menschen arbeiten und kämpfen, ist doch Gott derjenige, der das Gedeihen schenkt (1 Kor 3,6); aus Achtung vor Christus müssen menschliche Bindungen zurückgestellt werden (1 Kor 1,10 ff.); wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn (2 Kor 10,17).

Lassen wir aber diese eher fragwürdigen Motive beiseite und schauen wir auf das Bekenntnis in seiner ursprünglichen Gestalt als Bekenntnis der Güte Gottes, wie es uns in der Antwort Jesu auf den gottgeschenkten Erfolg seiner Mission begegnet war. Eine noch typischere Art von Bekenntnis ist das Bekenntnis als Antwort an Jesus oder angesichts des Werkes, das Gott in Jesus getan hat. Manchmal erscheint es sicherlich als verfrüht, hier von einem *christlichen* Bekenntnis zu reden. Wir sehen, wie man Jesus als Wundertäter und als Krankenheiler bekennt; wir sehen die ungewollte Publizität, die seine Heilungen hervorrufen (Mk 1,45; 7,36), die Anerkennung seiner Macht durch diejenigen, die zuschauen (1,27) oder von fern zuhören wie der römische Hauptmann, der Jesu Autorität auf seine eigene militärische Art anerkennt (Mk 8,5 ff.; Lk 7,2 ff.). Bei Markus wiederum finden wir eine Stelle (5,19), in der Jesus den Männern von Gerasa regelrecht befiehlt, hinauszugehen und die große Güte, die Gott ihnen erwiesen hat, zu verkündigen, was der Beauftragte dann aber dahingehend versteht, daß er Jesus selbst verkündigt. Markus sieht in Jesu Krankenheilungen natürlich nie rein physikalische Ereignisse. Er meint, daß die Dämonen eine Mischung von Ohnmacht, Irrsinn und Sünde schaffen, und entsprechend bringt Jesus Kraft, Freiheit und Freude. Auch für Lukas übt Jesus Autorität aus durch seine irdischen Wundertaten. Nicht der wunderbare Fischzug als solcher, sondern das Erleben souveräner Güte läßt Petrus sagen: „Gehe von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch!" Diese Auffassung von Jesus als dem, der sich durch die Erfüllung der prophetischen Botschaft als Messias erwiesen hat, findet natürlich ihren höchsten Ausdruck im Petrusbekenntnis in Cäsarea Philippi.

Den mehr persönlichen und gottesdienstlichen Stil des Bekentnisses finden wir im Neuen Testament an späteren Stellen. Das vielleicht le-

bendigste und echteste Beispiel ist die Selbstbeschreibung des Paulus am Ende von Röm 7: „Ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leib dieses Todes?" „ek toũ sṓmatos toũ thanátou toútou; — cháris dè t�З the�З dià Iēsoũ Christoũ toũ kyríou hēmṓn." Diese Erfahrung persönlicher Befreiung liegt an den Wurzeln seiner Verkündigung, in der er Christus als Quelle unserer Sündenvergebung und unseres Lebens hinstellt. Eine ähnliche Erfahrung liegt vielleicht auch einer der m.E. eindrücklichsten Stellen des vierten Evangeliums zugrunde. Es ist gewissermaßen ein Gegenstück zum Bekenntnis von Cäsarea Philippi, weil es mit dem Problem verknüpft ist, das sich stellt, wo ein populäres Missionsverständnis transzendiert wird und es um die Herausforderung eines inneren Kreises der Jünger geht. Auf die Frage: „Wollt ihr auch fortgehen?" antwortet Petrus: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh 6,68 f.).

Bisher haben wir nur eine Skizze dessen gegeben, was das Neue Testament über Bekenntnis sagt. Es gibt aber noch ein wichtiges Thema, das, bevor wir weitergehen, der Erwähnung bedarf. Manchmal geschieht es, daß die Aufforderung, Jesus zu bekennen, durch eine Drohung oder zumindest eine Warnung unterstrichen wird. In der Q-Quelle finden wir ein Wort (Mt 10,32-33; Lk 12,8-9; Mk 8,38; wiederholt bei Lk 9,26), das in seiner Markus-Fassung lautet: „Wer sich aber mein und meiner Worte schämt unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, des wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln." Diese negative Fassung des Wortes entspricht dem Kontext bei Markus von der Notwendigkeit und der Strafe, „seine Seele zu verlieren". Die Q-Quelle fordert ein unerschrockenes Bekenntnis zu Christus im Vertrauen auf Gottes Fürsorge und beginnt mit der Zusage: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch des Menschen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes" (Lk 12,8). Danach folgt wie bei Markus die Warnung. Es gibt m.E. keinen Grund, warum diese antithetische Form der Rede nicht die ursprüngliche sein sollte.

Die Ausleger haben dem Ausdruck „Menschensohn", wie er in diesem Zusammenhang gebraucht wird, große Aufmerksamkeit gewidmet. Ist er ein Hoheitstitel? Wenn ja, wieweit könnte Jesus sich selbst mit dem Menschensohn identifiziert haben? Dadurch ist die Frage etwas verdeckt worden, ob man sich Umstände vorzustellen vermag,

in denen Jesus seine Jünger tatsächlich gedrängt haben könnte, ihn als Person zu bekennen. Der jüdischen Tradition ging es zumeist um Loyalität gegenüber dem jüdischen Glauben und der jüdischen Praxis als solcher. Zum Gesetz des Gottes Israels, nicht zu seinen irdischen Platzhaltern galt es, sich zu bekennen. In der frühen Kirche jedoch wurde bald das öffentliche Bekenntnis zu Jesus wichtig und zum Prüfstein ihrer Identität. Wir haben gesehen, wie Paulus es als heilsnotwendig hinstellt (Röm 10,9). Eine verkürzte Form des Markus-Wortes begegnet wieder in 2 Tim 2,12: „Verleugnen wir ihn, so wird er uns auch verleugnen." Gleichzeitig aber stellt das Neue Testament die Verleugnung Jesu nicht als ein Vergehen dar, gegen das die Kirche durch Ausschluß des Täters aus ihrer Gemeinschaft einzugreifen hätte. Sogar Hymenäus und Alexander scheinen sich eher der Überheblichkeit als der Schwäche schuldig gemacht zu haben. Die Erinnerung an die Verleugnung Petri gewann dadurch viel an Bedeutung, daß sie Quelle des Trostes war für diejenigen, die fürchteten, die Versuchung zum Abfall könne sich als zu mächtig erweisen. Es hat den Anschein, als habe es zu diesem Zeitpunkt einen gewissen Konflikt in der Kirche gegeben. Man war sich einig darin, daß ein öffentliches Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn gefordert sei; aber man war sich noch ungewiß, wie man mit denen verfahren sollte, denen es nicht gelang, dieser Verpflichtung zu entsprechen.

Das spätere 1. Jahrhundert erlebte eine gewisse friedliche Ausbreitung der christlichen Bewegung; dennoch hinterließ die Verfolgung ihre Merkmale. Der sogenannte erste Petrusbrief betrachtet es als selbstverständlich, daß Christen dem Leiden Christi nachzufolgen haben. Der Gedanke begegnet natürlich schon sehr viel früher bei, so meine ich, Paulus, etwa in Kol 1,24. Im Petrusbrief scheint dies bereits ein Stereotyp geworden zu sein. Verglichen mit Paulus war christliche Nachfolge jetzt eine nüchterne Sache geworden. Ihre Freuden bezogen sich weniger auf die Gegenwart, sondern waren stärker Gegenstand der Zukunftshoffnung. Das Bekenntnismotiv wird m.E. von jetzt an mit dem Ausdruck „tò dokímion tẽs písteōs hymōn" angegeben, verbunden mit der Verheißung, daß der treue Bekenner einen ehrenvollen Lohn empfangen wird, wenn Christus wiedererscheint.

Der Gedanke, daß Leiden um des Christusbekenntnisses willen selbst eine Freude sei, wird in höchst unerwarteter und dramatischer Weise wieder aufgenommen in den ignatianischen Briefen, sofern man noch annehmen kann, daß jenes Corpus von sieben Briefen, die später ihre Nachahmungen fanden, vom Märtyrer Ignatius gegen 107 geschrie-

ben wurde. Ignatius spricht selten vom Bekenntnis als solchem, aber es ist die Voraussetzung zweier seiner Hauptanliegen. Ignatius wird von einer leidenschaftlichen Sehnsucht nach dem Martyrium getrieben oder genauer einer Sehnsucht, dem leidenden Christus nachzufolgen und an seinem Leiden teilzuhaben. „Erlaubt es mir, dem Leiden meines Gottes nachzufolgen!" oder: „Kommt, Feuer, Kreuz und Ringen mit wilden Tieren..., kommt grausame Foltern des Teufels, die mich packen! Wenn mir doch nur gegeben sei, zu Jesus Christus zu gelangen!"

Es ist die Umkehrung natürlicher Neigungen. Ignatius begrüßt Schmerzen und Folter um der Freude willen, seinem Herrn nachzufolgen. In diesem Zusammenhang muß das erschreckende Wort verstanden werden „ho emòs érōs estaúrōtai", „meine Leidenschaft ist gekreuzigt". Der oberflächliche Wortsinn ist klar: Seine natürlichen Triebe sind getötet. Aber was diese antreibt, ist eine höhere Liebe, deren gefühlsmäßige Wärme nur durch das heidnische Wort „érōs" ausgedrückt zu werden vermag. Das ist in der Tat ein Bekenntnis im modernen Sinne — eine Selbstenthüllung, die im christlichen Schrifttum vor Augustin kaum eine Parallele hat. Ignatius freut sich aber auch auf das Bekenntnis im Sinne öffentlicher Erklärung. Den römischen Autoritäten lag nicht daran, Anlaß zu unnötigem Märtyrertum zu geben, und die römischen Christen, so fürchtete Ignatius, könnten ihn zu retten versuchen, es sei denn, es gelänge ihm, sich einem Mitleid zu entziehen, das er nicht wollte.

Andererseits betrachtet Ignatius sich als Lehrer. Er ist eifrig darauf bedacht, falsche Lehre zurückzuweisen, besonders die doketistische Tendenz, die Gottheit Jesu hervorzuheben durch Verdunkelung der Wirklichkeit seines menschlichen Lebens. In seinem Brief an die Epheser verweist Ignatius auf seine eigene Tätigkeit als Lehrer und schließt mit dem Versprechen, er werde ihnen eine zweite Abhandlung schicken, die noch umfassender von Jesus Christus als dem neuen Menschen handeln werde. Wie alle guten Lehrer drückt er das, was er zu sagen hat, in Sätzen aus, die sich gut einprägen, und verwendet dabei kurze Zusammenfassungen, die Glaubensbekenntnissen ähneln. Es sind eindeutig nicht bloße Wiederholungen bereits vertrauter Formeln, sondern geprägt durch ihren Kontext und die bildhafte Sprache, die für ihren Verfasser charakteristisch ist. In Kapitel 7 des Briefes an die Epheser beschreibt er die Irrlehrer als tollwütige Hunde, deren Biß schwer zu heilen ist. Damit leitet er ein Bekenntnis ein, das auch die Vorstellung körperlicher Schädigung und Gefahr enthält,

von der man befreit wird: „Es gibt einen Arzt des Fleisches und des Geistes, geboren und ungeboren, Gott im Menschen, wahres Leben im Tode, geboren von Maria und geboren von Gott, zuerst dem Leiden ausgesetzt, dann dem Leid entzogen, Jesus Christus, unseren Herrn." Die Ablehnung des Doketismus wird daran sichtbar, daß hier immer wieder die doppelte Natur Jesu Christi, die göttliche und die menschliche hervorgehoben wird. In all diesen Briefen sehen wir, wie die bekannten Motive des Lehrers wirksam sind, besonders die väterliche Sorge für die ihm Anvertrauten. Und wenn Ignatius einmal seine Autorität ins Feld führen möchte, dann gleicht er das aus durch die Beteuerung seiner eigenen Unwürdigkeit und durch die nachdrückliche Hervorhebung der Stellung der Bischöfe als solcher. Ein anderer für einen Lehrer ungewöhnlicher Zug an Ignatius ist, daß er betont, Schweigen könne wirksamer sein als Reden.

Wir haben uns mit einer sehr farbigen und profilierten Gestalt des apostolischen Zeitalters beschäftigt. Bei unserem weiteren Überblick müssen wir uns kürzer fassen. Wir wenden uns dem zweiten Jahrhundert zu, und zwar den späteren Vertretern der Apologeten. Das relativ neue Merkmal ihrer Tätigkeit ist bekanntlich ihr Wunsch, die christliche Bewegung als die neue Philosophie hinzustellen. Dabei muß man bedenken, daß unter ihren heidnischen Zeitgenossen Philosophie nicht einfach als Darlegung von Einsichten, Tatsachen und ethischen Überzeugungen verstanden wurde, sondern als Lebensprogramm und Lebensweise, wobei man freilich voraussetzte, daß Entscheidungen durch verstandesmäßige Analyse der Motive, Gebräuche und ethischen Werte bestimmt sein sollten. Philosophen waren in Wirklichkeit nicht so leidenschaftslos und berechnend, wie diese Beschreibung es nahelegen könnte. Teils führte ihre Loyalität gegenüber Lehrern und Schulen oder ihre eigene Selbstbehauptung sie dazu, sich bei der Verkündigung ihrer Lehren Kunstgriffe zu bedienen, die auf das Gefühl zielten und der Rhetorik entstammten; teils waren sie sich bewußt, daß nicht alle Tatsachen aufgehellt und nicht alle Probleme gelöst werden konnten, so daß es einen Bereich gab, in dem es galt, aufgrund zwar unbewiesener, aber doch berechtigter Überzeugungen Entscheidungen zu treffen. Das machte es christlichen Lehrern möglich, hier eine gewisse Übereinstimmung zu sehen mit ihrer eigenen Forderung nach Glauben. Dennoch konnte das Vorhaben, das Christentum als neue und bessere philosophische Schule hinzustellen, nie ganz zum Ziele führen. Einer der Gründe war, daß das Interesse der christlichen Apologeten noch begrenzter war als das der spätantiken

Philosophen. Entweder war ihr Wissensdurst nicht so umfassend, oder sie hatten ein besseres Gespür für praktische Anwendbarkeit. Sie waren z. B. an Logik und Geometrie nicht interessiert, sei es von sich aus, sei es, weil sie dies nicht als notwendigen Bestandteil eines in sich geschlossenen Wissenszusammenhanges verstanden. Auf jeden Fall hatten sie nur begrenzte Gelegenheit für ein ruhiges Studium und einen nur mittelmäßigen Intellekt. Weder Justin noch Hippolyt, der noch am sachkundigsten zu Werke ging, sind auch nur mit einem so mäßig begabten heidnischen Schriftsteller wie Galen zu vergleichen. Die christlichen Apologeten sind darum eher den Anhängern und Verfechtern philosophischer Schulen zuzurechnen als schöpferischen Geistern, die ihr Gedankensystem aus einer neuen Konzeption oder Vision heraus entwickeln.

Die einzige große Ausnahme ist Origenes. Er hätte die Fähigkeit und Charakterstärke gehabt, zu einer führenden Gestalt europäischen Denkens zu werden, wenn er sich nicht an zwar geistreiche aber unhaltbare Theorien über die Autorität der Heiligen Schrift verloren und seine geistige Schaffenskraft davon lenken lassen hätte. Für Origenes ist das Bemühen um Gnosis — man könnte sie vielleicht als christliche Aufklärung umschreiben — viel mehr als Lösung von Problemen, als Abwehr von Irrtum oder als Mittel, zu einer kohärenten Gesamtheit gegenseitig sich tragender Überzeugungen zu gelangen. Er hat die platonische Schau einer Welt ewiger, nur dem Verstand zugänglicher Normen und Werte übernommen und verband sie mit der vorwiegend jüdisch-christlichen Schau einer Welt geschaffener Geister oder Geisteswesen, der Engel und Erzengel. Über dieser Welt sieht er den Logos Gottes walten als Quelle und Archetyp der Weisheit, der Wahrheit und des Lebens, als einen Geist, der sich vernunftbegabten Wesen mitteilt entsprechend ihrem geistigen Vermögen und ihrer Liebe zu himmlischen Dingen — zwei Eigenschaften, die er optimistisch für eng miteinander verbunden hält. Außerdem liegt der Schlüssel zu dieser intelligiblen oder geistigen Welt in der geistlichen Deutung der Schrifttexte oder einer Schriftauslegung, die unseren Verstand nicht brüskiert, solange sie nur die Verheißung höherer Mysterien in sich birgt. Origenes wird also bestimmt durch eine höchst ungewöhnliche Mischung von intellektuellen, ästhetischen und religiösen Motiven. Sein intellektuelles Interesse kann man z. B. aus dem selten zitierten Abschnitt von „Über die Ursprünge" (De principiis) erkennen, wo er sich auf Paulus und dessen Sehnsucht, „abzuscheiden und bei Christus zu sein" (Phil 1,23), beruft. Allerdings heißt „bei

Christus sein" für Origines, bei dem göttlichen Logos sein, im bestimmenden Zentrum des Universums, und er beschreibt die Erfahrung des Paulus mit Worten, die diesen gewiß in Erstaunen versetzt hätten: „Er wußte, daß, wenn er zu Christus zurückgekehrt sein würde, er klarer den Grund aller Dinge erkennen werde, die auf Erden geschehen", auch z. B. „die Bedeutung des Namens Israel und die Verschiedenheit der Rassen, dazu der zwölf Stämme Israels und der Menschen in jedem Stamm. Er wird auch verstehen, warum es Priester und Leviten und verschiedene priesterliche Ordnungen gegeben hat." Um noch ein paar weitere Einzelheiten herauszugreifen: Paulus wird den Grund der verschiedenen Arten der Lepra und die Bedeutung der Verschiedenheit unter den Tieren erkennen und warum jedes Geschlecht in viele Arten aufgeteilt ist. Diese himmlische Universität, wenn man einmal so sagen darf, verlangt eine ausgedehnte Studienzeit; denn Origenes sagt zum Schluß: „All das läßt annehmen, daß keine kleine Zeitspanne vergehen wird, bevor den Menschen, die dessen würdig sind und es verdient haben, nach ihrem Lebensende der Grund auch nur irdischer Dinge offenbart werden kann" (De principiis, II 12,5-6).

Andererseits ist es charakteristisch für Origenes, Bilder zu verwenden, die alle Grenzen, die zwischen Wahrheit, Schönheit und Güte bestehen, übergreifen. So betrachtet er beispielsweise Sonne und Sterne als vernunftbegabte und bewußte Wesen; ihr Glanz ist ein Zeichen ihrer durchdringenden Intelligenz, ihre gleichmäßige Gestalt zeigt die Schönheit der Heiligkeit, ihre Reinheit legt Zeugnis ab von der reinen Liebe der vollkommenen Güte Gottes. Wenn Origenes hier vielleicht allzu einfach voraussetzt, daß äußere und innere Schönheit stets zusammengehen müssen, so findet er in seinem System doch auch einen Platz für die suchende, sich erbarmende, unbeschränkte Liebe Gottes, der mit einer wirklichkeitsnahen Liebe auch das liebt, was der Liebe nicht wert und würdig ist, und der mit Sorgfalt die rechten Mittel wählt, es wieder hinzuführen zur Teilhabe an seiner eigenen Vollkommenheit.

Ich möchte in diesem Vortrag nicht über die Zeit der frühen Christenheit, mit der ich einigermaßen vertraut bin, hinausgehen. Aber man kann selbstverständlich nicht enden, ohne sich mit den Motiven beschäftigt zu haben, die hinter dem großen ökumenischen Bekenntnis der Alten Kirche stehen. Auf den ersten Blick scheint ein solches Unterfangen nicht sonderlich reizvoll zu sein. Die ökumenischen Konzile erscheinen leicht als Zusammenstöße streitender Parteien, von denen jede ihre eigene Formulierung als die einzige betrachtet, die die

christliche Überlieferung recht bewahrt, und die andere Partei als von der einen und ungeteilten Kirche abgefallen hinstellen möchte. Bei dieser recht entmutigenden Schau der Dinge ist es immerhin möglich, auch einige ansprechendere Motive auszumachen, etwa den Wunsch, die anvertrauten Menschen vor wirklicher oder vermeintlicher häretischer Gefahr zu schützen, Achtung zu gewinnen um seiner Liebe oder seiner Hingabe willen, äußere Sicherheit zu gewährleisten, indem man die politische Obrigkeit zufriedenstellt, oder Ruhm zu erlangen, indem man sich ihr widersetzt.

Das zentrale Motiv aber war sicher der Wunsch, eine Formel zu finden, die das Wesentliche des christlichen Glaubens zusammenfaßte. Dabei müssen wir zugeben, daß unsere Kirche von jeher eine gewisse Unduldsamkeit gegenüber anderen Glaubensweisen an den Tag gelegt hat. Im Blick auf das, was von unserem Herrn berichtet ist, scheint das m. E. nicht so zu sein. Gewiß stellt man ihn dar als denjenigen, der die Pharisäer mit scharfen Worten zurückweist; aber es war ihre moralische Unaufrichtigkeit, die er verurteilte. Die Sadduzäer, die nicht an ein Leben nach dem Tode glaubten, werden von ihm mit dem milden Wort getadelt „polỳ planâsthe". Bei Paulus ist es wiederum ganz anders: In der praktischen Gestaltung christlichen Lebens kann er große Unterschiede dulden, wie sich an seinen unermüdlichen Anstrengungen zeigt, zwischen Juden- und Heidenchristen zu vermitteln. Eine Änderung des christlichen Bekenntnisses wird dagegen strikt verurteilt: „eí tis hymâs euaggelízetai par' hó parelábete, anáthema éstō." Ignatius, so sahen wir, und Irenäus reden ähnlich, ganz zu schweigen von Tertullian. Und wenn Origenes christlicher Spekulation eine große Freiheit einräumen möchte, so hat ihm eben diese Duldsamkeit die Verurteilung durch spätere Orthodoxie eingebracht.

Gibt es da noch Hoffnung für einen christlichen Ökumeniker, der meint, daß, selbst wo völlige Lehrübereinstimmung noch nicht erwartet werden kann, der Heilige Geist zum Einsatz für christliche Gemeinschaft dränge? Manchmal will es uns scheinen, als seien die Väter zu kurzsichtig gewesen. Man machte es sich zu einfach mit der Auffassung, die Kirche kenne nur einen einzigen Glauben und folglich schlössen Dissidenten sich selbst von der Kirche aus. Man entzog sich dem Gebot der Feindesliebe, indem man gegnerische Lehrer nicht als seine eigenen Feinde, sondern als Feinde der Wahrheit hinstellte; jedenfalls habe ich, soweit ich mich erinnere, nie gefunden, daß man sich auf jenes Wort als Richtschnur in Lehrauseinandersetzungen be-

zogen hätte. Die stets schwere Aufgabe, seinen geistigen Kindern eine gewisse Freiheit zu gewähren, damit sie ihr eigenes Urteilsvermögen gebrauchen und zur Reife gelangen, wurde durch eine eifersüchtige Beschützerhaltung verhindert. Sie mögen jetzt denken, diese Bemerkungen seien zu sehr bestimmt durch moderne und vielleicht persönliche Sympathien. An einem Punkte aber kann ich das mit einer erwiesenen Tatsache begründen. Ich habe eingehend gezeigt, wie die Theologen des 4. Jahrhunderts oft behaupten, ihre christlichen Gegner verträten lediglich eine neue Form bereits entlarvter Häresie. Das bedeutete: Die zu Recht oder Unrecht bestehende Abneigung der Kirche gegenüber einmal erkannten Häresien wurde ständig re-aktiviert und angewandt, so daß die Bandbreite möglicher Interpretationen zunehmend schmäler wurde, es sei denn, daß sie Bereicherung erfuhr durch ein neues Wachsen schöpferischer Rechtgläubigkeit, wie man es vielleicht bei Augustin feststellen kann.

Hätte ich Zeit gehabt, mein Referat wieder zu zerreißen und neu zu schreiben — und ich glaube, Sie hätten das vorgezogen —, so hätte ich einen Hinweis auf einige Väter des 4. Jahrhunderts hinzugefügt, die sich in der Tat bemühten, ihre christlichen Sympathien weiterzuspannen. Ich denke besonders an Hilarius, der sich für eine Verständigung zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens verwandte, und an Athanasius, der sich auf der Synode von Alexandrien (362) dafür einsetzte, daß Unterschiede theologischer Sprache (hinsichtlich „ousía" und „hypóstasis") kein Hindernis für christliche Einheit seien.

Aber um der Aufrichtigkeit willen möchte ich die Bemühungen beider nicht allzu sehr hervorheben; denn einmal war ihre Situation nicht sehr typisch für ihre Zeit, zum anderen ging es sowohl Athanasius wie Hilarius im wesentlichen darum, ihre Kräfte zu vereinigen gegenüber einem gemeinsamen Feind. Obwohl es im 4. Jahrhundert Kirchenführer mit ausgeprägtem irenischen Temperament gab, waren doch die meisten Gestalten zweitrangiger Bedeutung (wie z. B. Meletius, Bischof von Antiochien) oder gerieten in schlechten Ruf (wie etwa Eusebius von Cäsarea). Im großen ganzen vollzogen sich die theologischen Auseinandersetzungen in sehr polemischer Atmosphäre, obwohl es eigenartigerweise manche Gründe gibt anzunehmen, daß man in den ersten Stadien besonders des arianischen Streites bemüht war, die christliche Gemeinschaft zu erhalten. Offensichtlich schätzte Bischof Alexander die Fähigkeiten des Arius und zögerte, ihn zu verurteilen; und Arius sprach mit Respekt von seinem Bischof. Nachdem

aber unseligerweise die Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen zum offenen Bruch geführt hatten, redete Alexander in der üblichen und unerfreulich polemischen Weise (der Teufel sät die Saat der Häresie; der unsinnige Hochmut des verurteilten Lehrers usw.), und Arius formulierte seine Überzeugungen ohne Kompromiß, obwohl unsere — zugegebenermaßen dürftigen — Quellen keinen Grund zur Annahme geben, er sei ausfallend geworden. Die Geschichte christlicher Auseinandersetzungen wäre vielleicht anders verlaufen, wenn die rechtgläubigen Bischöfe gelegentlich hätten sagen können: Ich selbst verdiene den Vorwurf, sofern ich es zugelassen habe, daß die mir anvertrauten Schafe in die Irre gingen.

An der Wurzel dieser Geschehnisse liegt ein Problem, das die Väter wohl nie klar erfaßt haben: Wie kann treue Bindung an die Sache zusammengehen mit Duldsamkeit gegenüber abweichenden Auffassungen? Lassen Sie mich das mit ein paar Bemerkungen eher philosophischer Art verdeutlichen. Christen können bereitwillig zugeben, daß andere Christen klüger und liebevoller sind als sie selbst. Warum ist es dann so schwer oder gar unmöglich zuzugeben, daß andere Christen rechtgläubiger sind? Anders gesagt: Man kann anderen Christen zugestehen, daß sie mehr Liebe haben oder daß ihre Liebe besser ist als unsere. Kann man dann auch zugeben, daß sie mehr Glauben haben? Ja, ohne Zweifel. Aber *besseren* Glauben? Das will uns nicht über die Lippen, vielleicht weil „mehr Glaube" im Sinne von „inbrünstigerer Glaube" verstanden werden kann, während „besserer Glaube" die Bedeutung von „wahrerem" oder „richtigerem Glauben" haben kann. In der Tat scheint es unsinnig zu sagen: „Ich glaube p, aber X verneint dies mit Recht." Ich denke jedoch, daß es hier zwei Auswege gibt und daß man den frühen Kirchenvätern keinen Vorwurf daraus machen kann, wenn sie sie nicht erkannten. Es ist völlig logisch und konsequent zu sagen: „Ich glaube p, aber aufgrund seiner Voraussetzungen verneint X dies mit Recht." Das richtige Verfahren besteht hier darin, die Auseinandersetzung von den Fragen selbst auf die zugrundeliegenden Voraussetzungen zu verlagern, von denen her sich der Unterschied des Urteils letztlich ergibt. Auch wäre es unsinnig zu sagen: „Ich stimme mit X nicht überein, aber er hat recht", während es durchaus sinnvoll ist zu sagen: „Ich stimme mit X nicht überein, aber es ist möglich, daß er recht hat." Denn hier ist das notwendige Festhalten an seinem eigenen Urteil verbunden mit der Einsicht, daß es Faktoren geben kann, die man selbst nicht in Rechnung gesetzt hat, die aber der andere richtig erkannt haben könnte.

Ich mache diese Bemerkungen keineswegs, um die allgemeine These zu vertreten, unsere ökumenischen Kirchenväter hätten falsch daran getan, Glaubensbekenntnisse zu formulieren oder Häretiker auszumachen und zu verurteilen, obwohl ich allerdings der Meinung bin, daß sie selbst im Falle des Arius und erst recht im Falle des Nestorius manches falsch beurteilten. Was ich behaupten möchte, ist, daß sie in jenen kompromißlosen Auseinandersetzungen den notwendigerweise approximativen Charakter des Glaubens aus dem Blick verloren haben. Um das, worauf es mir ankommt, auf eine vielleicht nur in englischer Sprache mögliche Weise zu sagen: Sobald „Glaube" zu „dem Glauben" wird, gibt es praktisch keinen Unterschied mehr zwischen Glaube und Gnosis. Ich meine, daß sich das durch eine historische Untersuchung dieser beiden Begriffe von der Zeit der Pastoralbriefe an zeigen läßt. Allerdings hatte sich die Situation zur Zeit der ökumenischen Konzile dadurch sehr verschlechtert, daß man von den heidnischen Gerichten eine fragwürdige Kontroverstechnik übernommen hatte, einschließlich der Unterstellung niedriger Motive und verschiedener Arten bewußt falscher Darstellung. Ich habe einige dieser Techniken in einem Artikel über die rhetorischen Methoden bei Athanasius untersucht.

Worauf es hier ankommt, müßte länger entfaltet werden, als die mir zur Verfügung stehende Zeit erlaubt. Aber Bibelexegeten und Kennern der Patristik ist der Prozeß zunehmender Formalisierung und literarischer Umformung bekannt, dem biblische, bekenntnishafte oder andere Texte oft unterworfen werden. Man wende diesen Prozeß an etwa auf die bereits romantische Aussage des Irenäus, daß Glaube und Verkündigung der Kirchen in der ganzen Welt ein und dieselben seien, ebenso wie alle Länder von einer einzigen Sonne beschienen werden, und man gelangt zu einer Einstellung, die von menschlicher Vielfalt nichts wissen will und erwartet, daß man nicht nur an einem Herrn und an einem Glauben festhält, sondern an einer Formel und an einer Auslegung dieser Formel und an einer Auslegung dieser Auslegung.

Als Zusammenfassung oder Ergebnis meines Referats darf ich vielleicht auf jene drei Untertitel zurückkommen, die das Straßburger Institut mir gegeben hatte: zunächst „Gottes Anspruch an die Welt", dann „Lobpreis der Gnade" und schließlich „Wahrung der Gemeinschaft". Mir scheint, daß diese Aussagen einen unverwechselbar aktuellen Klang haben und doch zugleich Einsichten zum Ausdruck bringen, die wir erörtert haben. Die geringsten Schwierigkeiten bereitet der letzte Gedanke. Von Anfang an hat man die Gemeinschaft der Christen als eng verbundene Gemeinschaft verstanden, die ihre Einheit normalerweise durch jeweilige Zusammenkünfte und gemeinsame Gottesdienste mit gemeinsamem Bekenntnis des Glaubens zum Ausdruck brachte. Das brauchte vorübergehende oder dauernde Abwesenheit einzelner Glieder nicht auszuschließen, vorausgesetzt, die Gemeinschaft des Gebets und der Liebe wurde bewahrt. Ansonsten kommt es nur darauf an zu wissen, daß wir Gemeinschaft haben mit dem erhöhten Christus, den himmlischen Mächten und unseren verstorbenen Brüdern, wie schwer auch immer es sein mag, eine Lebensform vorzustellen, in der es weder Mann noch Frau gibt und in der alle Engel Gottes sind. Jedenfalls sollten wir nicht zurückfallen in ein Verständnis von Kirche, das in ihr eine nur menschliche Gemeinschaft sieht.

Der zweite Gedanke, einfach als Aussage betrachtet, erscheint mir etwas seltsam. Soweit ich mit christlicher Literatur vertraut bin, würde man eher sagen, daß wir „den Herrn loben", oder „den Namen des Herrn loben" und dabei eventuell hinzufügen, „denn der Herr ist gnädig". Selbstverständlich gibt es Christen, die mit Worten des Lobpreises und des Dankes von Gottes Gnade reden. Aber sie standen nicht gleichsam neben dem, was sie taten, um es dann zu beschreiben. Wir kennen Theologie, Christologie und Pneumatologie, wissen aber nichts von einer „Gratiologie". Selbst bei Augustin wird die Gnade Gottes nie personalisiert wie etwa die göttliche Weisheit. Vielleicht aber verliere ich mich hier nur in Formulierungsfragen; denn christliches Bekenntnis ist dort am echtesten, wo es unsere Antwort auf Gottes Gnade ist, auf die himmlische Schönheit und die entgegenkommende Güte, die Gottes gnädiges Tun an uns beseelt und auf die man in stiller Andacht wie auch in Ausdrücken des Dankens und des Lobpreises antworten kann.

Und schließlich: „Gottes Anspruch an die Welt". Das ist sicherlich ein biblischer Ausdruck. Man denkt z. B. daran, wie Micha (6,8) gegen das zur bloßen Gewohnheit gewordene Opfer protestierte und schließlich sagte: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott." Die israelitische Tradition brachte das Gefühl, Gott zu Dank verpflichtet zu sein, in der recht schlichten Vorstellung von einem Bund zum Ausdruck, in dem es zwei vergleichbare Parteien zu geben pflegt mit gegenseitigen Pflichten. Ich möchte lieber an ein Geschenk denken, das als solches Aufgaben stellt, wie z. B. ein ei-

ner christlichen Familie geschenktes Kind. Es ist Gottes Gebot, daß wir den Glauben an Christus bekennen und dabei zugleich unsere Mitchristen lieben; denn „das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesu Christi und lieben uns untereinander" (1 Joh 3,23). Es ist aber auch ein Geschenk, das wir gläubig für die Zukunft und in Liebe zu allen Menschen bewahren sollen.

Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche

Basil Studer

Die Frage nach dem Zusammenhang von Bekenntnis und Einheit stellt sich im vollen Sinn erst vom Beginn des vierten Jahrhunderts an. Ohne jeden Zweifel haben die Christen der ersten drei Jahrhunderte, bei verschiedenen Anlässen und aus verschiedenen Beweggründen, im Anschluß an die apostolische Tradition ihre Treue zum einen Gott und vor allem ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem Herrn und Heiland, bekannt. Im gemeinsamen Gebet priesen sie die Größe des Vaters, der sich durch seinen Sohn in der Gnade des Heiligen Geistes geoffenbart hatte, anerkannten seine Ansprüche und bekräftigten ihre eigene Zusage in den ihr Gebet beschließenden *Doxologien* oder auch in ihrem Amen zum vom Vorsteher gesprochenen *eucharistischen Hochgebet.*[1] Ebenso übernahmen sie von der Urgemeinde das Bekenntnis des Glaubens als Bedingung der Taufe, wie man aus frühen Zeugnissen über den Vollzug der Eingliederung in die Gemeinde entnehmen kann *(Tauffragen* und *Taufsymbol).*[2] In diesem Zusammenhang entwickelte sich auch die *regula fidei* als Grundlage der Katechese, wie sich vor allem aus der Epideixis des Irenäus ersehen läßt.[3] Die *regula fidei,* die den Taufglauben im Hinblick auf das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Schöpfung und in der Geschichte weiterentfaltete, erscheint indes auch im *Zusammenhang der Theologie,* die sich bewußt kirchlich und orthodox geben will. So vor allem zu Beginn der anti-gnostischen Polemik des Irenäus[4] sowie als Grundlage der christlichen Gnosis des Origenes.[5] Schließlich ist nicht zu übersehen, daß die *Apologeten* auf den Taufglauben hinweisen, wenn es gilt, die christliche Religion gegenüber den Vorurteilen der Außenstehenden zu verteidigen[6] oder ihren Wert positiv darzustellen.[7] Es besteht auch kein Zweifel darüber, daß in diesen Zusammenhängen irgendwie immer auch die Einheit im Glauben in Frage stand, besonders wenn es darum ging, einen Neubekehrten auf Grund seines Bekenntnisses in die Gemeinschaft der Brüder aufzunehmen[8], oder sich von jenen, die sich außerhalb der kirchlichen Überlieferung gestellt hatten, abzugrenzen (vgl. Irenäus und Tertullian). Doch wird dieser Zusammenhang noch nicht voll und klar herausgestellt.

Die Lage änderte sich im Laufe des vierten Jahrhunderts. Das Bekenntnis wurde nun eigentlich zum Ausdruck der *communio fidei,*

der Zusammengehörigkeit aller Christen, ja der verschiedenen, vom jeweiligen Bischof vertretenen Ortskirchen auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens. In diesem Sinne wurde die *communio fidei* einem neugewählten Bischof nur unter der Bedingung gewährt, daß er in einem entsprechenden Glaubensbekenntnis seine Orthodoxie unter Beweis stellte. In ähnlicher Weise wurde ein der Häresie Angeklagter wieder in die *communio fidei* aufgenommen, wenn er einen *libellus fidei* unterschrieb oder *satisfactio* leistete. Schließlich wurden gegen Ende des vierten Jahrhunderts auch im zivilen Bereich nur jene als volle Reichsbürger angesehen, die sich zur ökumenischen, zu der vom Reiche anerkannten Orthodoxie bekannten.[9]

Diese Entwicklung, die am Anfang des vierten Jahrhunderts einsetzt, im fünften und sechsten Jahrhundert noch offensichtlicher wird und dann die Auffassungen von Bekenntnis und Einheit weit ins Mittelalter hinein bestimmt, ist vor allem von den folgenden Umständen her näher zu verstehen. Einmal kann man unmöglich übersehen, daß die Frage sich im Zusammenhang mit der neuen Lage der Christenheit innerhalb des römischen Reiches eindringlicher als je zuvor gestellt hat. Wie schon die Anfänge der donatistischen Kontroverse um 313/314 andeuten, war es seit der Änderung der Politik gegenüber den Christen für die staatlichen Behörden wichtig zu wissen, wen sie im Hinblick auf die den Kirchen zugestandenen Privilegien als rechtmäßigen Bischof ansehen konnten.[10] Auf der anderen Seite war es den Bischöfen selbst daran gelegen, sich in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Macht oder auch im Streit um die Ausdehnung der eigenen Jurisdiktion die Unterstützung von möglichst vielen Kollegen zuzusichern. Ein beredtes Beispiel dafür findet man in den Bemühungen von Damasus und Basilius von Cäsarea um die *communio fidei* im Zusammenhang mit dem Schisma von Antiochien.[11]

Mit diesen politischen und kirchenpolitischen Bemühungen um die Einheit, die recht oft ihren Niederschlag in Bekenntnistexten gefunden haben, hängt ein zweiter Umstand zum Teil sehr eng zusammen. In diesem politischen Bereich war es nämlich gegeben, dem Ausdruck des gemeinsamen Glaubens eine streng juridische Form zu geben. Sicher muß die wachsende Tendenz, den christlichen Glauben in genauen *definitiones, sententiae, capitula* und *tomoi* zusammenzufassen und festzulegen, auch mit den Einflüssen der antiken Gepflogenheiten in Literatur und Philosophie erklärt werden, und das um so mehr, als sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts in den erwähnten Gebieten eine „klassizistische" Neigung, ein Zug zum Gebrauch von bewährten

Sprachformeln und zum Festhalten an allgemein anerkannten Meinungen, sehr breit machte.[12] Entscheidender wurde aber der christliche „Dogmatismus" dadurch gefördert, daß die christlichen Bekenntnisse auch als Reichsgesetze Geltung besitzen mußten, und das in der Zeit der beginnenden Kodifikation des römischen Rechtes, und daß andererseits ihre Verfasser zu einem beträchtlichen Teil von der juridischen Mentalität von damals geprägt waren.[13] Auf jeden Fall bleibt zu beachten, daß um 400 das Verlangen, einen bis zum letzten Wort fixierten Bekenntnistext zu besitzen, nicht nur gegenüber den ersten Zeiten, als man nicht daran dachte, die allgemein angenommene *regula fidei* in ihrem Wortlaut genau zu definieren, sondern auch gegenüber den vorausgehenden Jahrzehnten, in denen die *fides nicaena* in verschiedenen Versionen im Umlauf war, viel dringender wurde.[14] Von damals an war die christliche Orthodoxie weit mehr als früher nicht nur an die Tradition, sondern an das eindeutig umschriebene Glaubensbekenntnis gebunden.[15]

Als nicht weniger wichtig ist ein dritter Umstand zu betrachten. Die Entwicklung der christlichen Theologie brachte es mit sich, daß gerade in der Zeit, da der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens auch eine politische Bedeutung bekam und darum auch juridisch eindeutiger umschrieben werden mußte, nicht mehr einfach disziplinäre Fragen, wie das Osterdatum, oder bloß sekundäre Probleme, wie die Häretiker-Taufe, im Vordergrund standen, sondern es um die zentrale Frage des Taufglaubens selbst ging. Der wachsende Sinn für eine das ganze Reich umfassende Glaubenseinheit wurde also eigentlich in bezug auf die Mitte des christlichen Glaubens auf die Probe gestellt. Nicht nur von außen, sondern auch von innen her erforderte die Einheit der ganzen christlichen „Ökumene" ein klares Bekenntnis des gemeinsamen zum Heil notwendigen Glaubens.

Schließlich darf ein letzter Umstand nicht außer acht gelassen werden, auch wenn seine Bedeutung, mindestens für die Alte Kirche, weniger hoch einzustufen ist. Der Anspruch auf eine Vorzugsstellung in der *communio fidei*, den die römische Kirche seit der „Wende von Damasus"[16] im Hinblick auf die von den Apostelfürsten ererbte *sollicitudo omnium ecclesiarum* immer eindringlicher erhob, schärfte ohne Zweifel den Blick für die Bedingungen der *communio fidei*.[17] Selbst wenn man sich nicht die Frage stellte — Leo tat es sicher nicht —, mit welchen Kirchen ein Bischof — unmittelbar oder durch seinen „Oberbischof" — *unbedingt* verbunden sein mußte, um als Hirte zusammen mit seiner Gemeinde als rechtgläubig zu gelten, schloß doch die For-

derung nach der *prima sententia*, die Rom zur Zeit von Ephesus (431) und Chalzedon (451) erhob und die von den andern Kirchen wenigstens in gewisser Hinsicht anerkannt wurde, diese Frage in etwa in sich ein. Zum mindesten wird man zugestehen müssen, daß sich damals die Frage nach den Bedingungen der *communio fidei* für lange Zeit und für einen weiten Bereich auf die Frage nach der Bedeutung des Alten und Neuen Roms für die Einheit im Glauben zuspitzte.

Was läßt sich nun aus diesen geschichtlichen Erwägungen über das Bekenntnis und die Einheit in der Alten Kirche für eine diesbezügliche moderne Fragestellung ablesen? — Einmal wird man daraus ersehen können, daß sich das Bedürfnis, die Einheit der Christen mit einem klar umrissenen Glaubensbekenntnis zu sichern oder wenigstens zu fördern, wie es lange Zeit und zu einem nicht geringen Teil auch heute noch von den Gläubigen verspürt wird, unter mancher Hinsicht aus besonderen Zeitumständen erklären läßt. Wenn man bedenkt, daß selbst der Glaube, der 325 in Nizäa in einem Symbol festgelegt worden war, nicht sogleich in einem bis auf den letzten Buchstaben fixierten Text überliefert worden ist, wird man wenigstens zugeben, daß die Einheit im Glauben nicht in erster Linie von gemeinsamen Formeln abhängen kann. Wie wenig haltbar eine solche Auffassung ist, könnte man leicht bestätigt finden, wenn man näherhin bedenken würde, wie gerade die Intoleranz, die man in der Alten Kirche bei der Behandlung Andersdenkender, etwa in den Ketzerkatalogen, leider feststellen muß — davon sind allerdings nicht nur Athanasius und Hilarius (um 360), sondern selbst der gewöhnlich als intransigent geltende Cyrill von Alexandrien (Union von 433) auszunehmen —, von jenem Formalismus her zu verstehen ist, der vom vierten Jahrhundert an für das Verständnis der Orthodoxie maßgeblich geworden ist.[18]

Weiterhin kommt man von der Geschichte her nicht darum herum, den Glauben von Nizäa, auch wenn er im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts nahezu als Wort Gottes verstanden worden ist[19], in seiner weiteren Bedeutung für die kirchliche Einheit nicht wenig zu relativieren. Sicher wird ein Christgläubiger am Taufglauben, der dahinter steht, im vollen Umfang immer festhalten. Ob er es aber in der Form tun muß, die die „318 Väter" unter der Führung des ersten christlichen Kaisers festlegten, ist wohl eine andere Frage. Wer auf dem Buchstaben von Nizäa beharren will, müßte auf jeden Fall sich darüber Gedanken machen, daß das Symbol von 325 am Ende des vierten Jahrhunderts in der Neuinterpretierung der Kappadokier und des Konzils von Konstantinopel (381) rezipiert und vom Konzil von

Chalzedon (451) in seinem zweiten Artikel in nicht unbedeutender Weise ergänzt worden ist. Bei aller Ehrfurcht vor diesem altehrwürdigen Bekenntnis, das Jahrhunderte hindurch praktisch von allen Christen als Ausdruck der Einheit im Glauben getreulich weitergegeben worden ist, wird man also nicht vergessen, das Symbol von Nizäa, einschließlich der Ergänzungen von Konstantinopel und Chalzedon, im Zusammenhang der ganzen damaligen Tradition der Kirche zu würdigen.[20]

Schließlich lehrt die Geschichte der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Bekenntnis, wie sie im vierten und fünften Jahrhundert entstanden ist, in welchem Maße alle Bemühungen um ein gemeinsames Glaubensbekenntnis immer den Umständen der Zeit unterworfen sein werden. Auch die größte Treue gegenüber dem Evangelium Jesu Christi wird es nicht verhindern, daß die Christen gemäß der Mentalität ihrer eigenen Kultur und konfrontiert mit den Nöten ihrer Zeit sich immer in neuer Weise zu diesem Evangelium bekennen werden. Vielleicht werden sie es auf Kosten der Einheit der Christen tun, aber nicht unbedingt auf Kosten des einen zugleich vielfältigen Evangeliums selbst. Oder kann man das Geheimnis, daß Gott sich durch seinen Sohn in der Liebe des Heiligen Geistes *allen* Menschen zuwandte und sich noch immer zuwendet, mit den noch so treffenden Worten *einer* Generation zusammenfassen?

Anmerkungen

1 Vgl. 1. Klem., 59ff.; Justin, Apol. I, 65.
2 Vgl. Tertullian, De bapt. 6, Trad. Apost. 21 DS 1-10.
3 Cc. 6f.
4 Adv. haer. I,10.
5 PA I, praef.
6 Justin, Apol. I,6.
7 Ibid. I,61.
8 Vgl. ibid.
9 Vgl. das sogen. Dreikaiseredikt von 380, in: C. Mirbt/K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. I, 6. Aufl. Tübingen 1967, Nr. 310.
10 Vgl. Ch. Pietri, Roma christiana, Rom 1976, 159-167.
11 Vgl. ibid. 791-832.
12 Vgl. A. Heuss, Römische Geschichte, 2. Aufl. Braunschweig 1964, 474ff.

13 Vgl. J. Gaudemet, Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle, Mailand 1978, sowie im besonderen die Hinweise diesbezüglich auf Leo den Großen bei H. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 121-143.

14 Vgl. G. L. Dossetti, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli, Rom 1967, 277-284.

15 Vgl. zur ganzen Frage R. P. C. Hanson, Dogma and Formula in the Fathers, Stud. Patr. 13 = TU 116, Berlin 1975, 169-184.

16 Ch. Pietri, Roma christiana, a.a.O.

17 Vgl. außer Ch. Pietri (a.a.O.) auch P. McShane, La Romanitas et le Pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques, Paris 1979, sowie J. Fellermayr, Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen, München 1979.

18 Vgl. H. G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, 87-108: Politische Orthodoxie.

19 Vgl. H. J. Sieben, a.a.O. 57-62 und 215-222.

20 Vgl. zur Frage der Hermeneutik der alten Konzilstexte, A. Grillmeier, Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie: Mit ihm und in ihm, Freiburg 1975, 489-582.

Kontinuität des apostolischen Glaubens in der weiterschreitenden Bekenntnisbildung der Kirche

Harding Meyer

Erster Teil

Bekenntnisbildung im Mittelalter

I.

Es geht um kirchliche „Bekenntnisbildung", und zwar um „weiterschreitende Bekenntnisbildung", also um die Fortführung des Prozesses, der sich in der Alten Kirche vollzogen und zur Bildung der altkirchlichen Symbole geführt hatte.

Die erste Frage, die sich stellt, ist: Gibt es überhaupt so etwas wie „weiterschreitende Bekenntnisbildung der Kirche" in den Jahrhunderten nach dem Ende der Zeit der „Alten Kirche", also während jener historischen Epoche, die wir als das „Mittelalter" zu bezeichnen pflegen? Daß die Zeit der Reformation — ob man sie nun noch dem Mittelalter zurechnet, in ihr den Beginn der Neuzeit sieht oder sie als „zweier Zeiten Schlachtgebiet" versteht — in der Tat in eminentem Sinne eine Zeit kirchlicher Bekenntnisbildung war, ist uns allen als Tatsache und Problem bewußt. Wie aber steht es um die mehr als 9 Jahrhunderte seit dem Abschluß der altkirchlichen Bekenntnisbildung — sagen wir — mit dem „Quicumque"? Gibt es hier ein Vakuum, eine Art geschichtliche Lücke in der kirchlichen Bekenntnisbildung, die uns zu einem nahezu ein ganzes Jahrtausend unter sich lassenden Sprunge nötigt, um dem Phänomen kirchlicher Bekenntnisbildung wieder auf die Spur zu kommen?

Es gibt in der Tat nicht wenige Theologen und Kirchenhistoriker, die die Dinge im wesentlichen so sehen, auch wenn sie in der *Beurteilung* dieses Tatbestandes erheblich divergieren mögen, das heißt: auch wenn *die einen* darin einen bedauerlichen „Bekenntnisreduktionismus" und ein Defizit an lebendigem und aktuellem öffentlichen Bekennen[1], *die anderen* darin eher ein Zeichen der „ruhenden Geborgenheit im Glauben der Kirche"[2], einen Beweis der Geschlossenheit, Einheit und Kontinuität christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens erblicken und ein klares Zeichen dafür, daß das eigentliche Bekennen der Kirche und der Christen sich nicht primär im formulier-

ten Bekenntnis, sondern im gesamten Leben der Kirche, besonders in der gottesdienstlich-liturgischen Feier, vollzieht.
Gerade dies letztere wird von katholischer — und auch orthodoxer — Seite oft, ja immer und immer wieder betont. Unlängst hat das Msgr. Daniel Pezeril in dem Buch „Des évêques disent la foi de l'Eglise"[3] wieder gesagt: „Während der ersten sechs Jahrhunderte enthielt die Eucharistiefeier kein Credo. Sie war selbst ein Credo, das in jedem ihrer Worte enthalten war, durch jede Geste bestätigt wurde, die wesentliche Ursache ihrer Riten war." Yves Congar — und mit ihm viele andere — betont das unablässig: Die eucharistischen Gebete „waren (und sind) in sich Bekenntnisse des trinitarischen, christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und sakramentalen Glaubens. In ihnen drückt die Kirche heute wie in ihrer Tradition aus ‚omne quod ipsa est et omne quod credit'"[4]. Er sagt dasselbe — mit Worten Bulgakovs — von der orthodoxen Kirche und unterstreicht das noch einmal mit dem Satz: „Das kann niemals genug betont werden"[5].
So sehr man dem zustimmen möchte und so sehr man auch von evangelischer Seite sagen kann und muß, daß das „Bekenntnis" der Kirche sich nicht nur und nicht primär in Aussagen, Formulierungen, Texten artikuliert — Luther konnte bekanntlich sagen: „Tota nostra operacio confessio!"[6] —, frage ich mich doch, wieweit durch jenes unaufhörliche Insistieren auf einer gewissen Ungreifbarkeit kirchlichen und christlichen Bekennens das klare, artikulierte, öffentliche Bekenntnis des Glaubens, das „stomati homologein eis sooterian" (Röm 10,10) nicht entwertet zu werden droht. Und das möglicherweise in einer Zeit, in der von den Christen gerade dieses klare, artikulierte Bekenntnis, die bekenntnishafte Rechenschaft über den Glauben in ganz besonderem Maße gefordert wird.
Aber überlassen wir diese Frage den Gesamtüberlegungen unserer Konsultation.

II.

Ich möchte davon ausgehen, daß die altkirchlichen Bekenntnisse oder Symbola und die Bekenntnisse der Reformationszeit — bei aller Verschiedenheit — zumindest dieses gemeinsam haben: Sie wollen nicht nur *Teil*aspekte des Glaubens bekennen, sondern eine *Summe* des christlichen Glaubens formulieren. Ob das nun konzentriert oder extensiv, doxologisch oder dogmatisch geschieht, ist eine andere, für unseren Zusammenhang im Augenblick sekundäre Frage. Wichtig ist jene Intention und ihre Verwirklichung. Die Frage ist dann: Gibt es zwischen — sagen wir es wieder historisch vergröbernd — 500 und 1500 derartige Bekenntnisse, Bekenntnisaussagen, Bekenntnisdokumente, Bekenntnisschriften?

Nun, was das Terminologische anbetrifft, so ist der für die Reformationszeit so bedeutsame Begriff der „confessio" da. Unter den drei Bedeutungen von „confessio", die Cäsarius von Heisterbach aufzählt („Scire debes triplicem esse confessionem: laudis, fidei, criminis...")[7] bezeichnet die mittlere das „Bekenntnis als Glaubensakt in der Öffentlichkeit"[8]. Mit Recht benutzt Cäsarius von Heisterbach zur Definition von „confessio fidei" Röm 10,10: „De confessione fidei dicit Apostolus: Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem." Das war, wie wir noch sehen werden, schon seit langem der neutestamentliche locus classicus für die „confessio fidei" als öffentlichen Glaubensakt.

Aber nicht nur der Begriff als solcher ist dem Mittelalter vertraut. Auch Begriff und Sache zusammen sind da.

III.

Das führt mich zum *ersten der drei Typen* von „Confessio fidei", die ich unterscheiden und im folgenden kurz analysieren möchte[9].
Ausscheiden aus der Betrachtung möchte ich alle stark persönlich gefärbten, wesentlich „privaten", kirchlich nicht relevanten, bzw. nicht rezipierten „Glaubensbekenntnisse", in denen sich sehr oft die „confessio fidei" mit der „confessio laudis" vermischt und verbindet. Ich denke an jenen Typus, wie er durch die „Confessiones" des hl. Augustin besonders klar und geschichtlich wirkungsvoll repräsentiert wird[10]. Congar rechnet diesem Typus für die Zeit des Mittelalters u.a. zu: die „Confessio" des Alvarez von Cordoba (Mitte des 9. Jahrhunderts), die „Confessio" von Jean de Fécamp (gest. 1078), aber auch die sehr kurze „Confessio" des hl. Bruno (gest. 1123)[11].

Bei dem *ersten Typus von Bekenntnis*, den ich hier ins Auge fassen möchte, handelt es sich um *Texte*, die mehr oder weniger freiwillig *von einzelnen unterschrieben oder verfaßt* wurden, *deren Lehre und Verkündigung als häretisch oder häresieverdächtig galt oder verurteilt worden war und die in der Gemeinschaft der Kirche bleiben oder in sie zurückkehren wollten.*

Es gibt mehrere solcher Texte[12]. Ich möchte die von Felix von Urgel (799) und von Berengar von Tours (1059 und 1079) paradigmatisch herausgreifen und am Rande die beiden Texte Gottschalks heranziehen.
Zunächst ist die *Terminologie* im wesentlichen klar. Es handelt sich jeweils um eine „*confessio fidei*". Der Text des Felix von Urgel gilt als „Confessio fidei Felicis"[13], von der der Verfasser und Unterzeichner selbst sagt: „Haec est confessio fidei nostrae, quam, Deo juvante ... post pristinum errorem nostrum accepimus et tenemus..."[14]; auch hier steht die klassische Stelle Röm 10,10 im Hintergrund, wenn Felix betont, er kehre zur Kirche zurück „non qualibet simulatione seu velamine falsitatis..., sed... vera cordis credulitate et oris professione"[15]. So ist es auch bei Gottschalk, der ja zu seiner Rechtfertigung zwei Bekenntnisse vorgelegt hat, ein kürzeres, das als „Confessio Gotteschalci Monachi" und ein ausführlicheres, das als „Gotteschalci Confessio prolixior" bekannt ist[16]. Auch innerhalb dieser beiden Texte selbst ist die Terminologie klar: Die kürzere Confessio beginnt mit der, spätestens seit den Konzilen von Toledo[17] klassischen, auf Röm 10,10 zurückgehenden Formel „Credo et confiteor", die „Confessio prolixior", die mit einer Anrufung Gottes, einem bewegenden Gebet („Dominator, Domine Deus, misericordia mea...") einsetzt und durchgängig und primär an den dreieinigen Gott gerichtet bleibt, hat gleichfalls — nach dem Gebet — jene einleitende Formel „Credo... atque confiteor" und bezieht sich direkt auf Röm 10,10, wenn es in der Gottesanrufung heißt: „nunc quoque veraciter atque simpliciter ore confiteor ad saltutem"[18]. Dasselbe gilt schließlich von den Bekenntnissen Berengars. Das von ihm vor dem römischen Konzil (Nikolaus II; 1059) abgelegte Bekenntnis, bzw. der ihm von Kardinal Humbert von Silva Candida zur Unterzeichnung vorgelegte Text wird heute zwar in der Regel als „*Professio* fidei ... Berengario praescripta" bezeichnet (DS 690), aber sowohl für Thomas wie für Gratian handelt es sich um die „*Confessio* Berengarii"[19]. Das zweite Berengarsche Bekenntnis, von Papst Gregor VII. ihm vorgelegt (1079), inhaltlich — das sei am Rande vermerkt — ohne Zweifel befriedigender und weniger kraß, aber, obwohl von Thomas kritisiert, von Luther dagegen gelobt[20], nicht ins Enchiridion Symbolorum aufgenommen, beginnt dann wieder mit der Römerbrief-Formel „Ego Berengarius corde credo et ore confiteor..."[21], das dem „ore et corde profiteor" des ersten Bekenntnisses (DS 690) entspricht.
Es ist uns allen bekannt, daß es in jedem dieser Glaubensbekenntnisse (confessiones fidei) nicht um das Glaubens*ganze* geht, sondern je um

einen spezifischen *Teil*aspekt des Glaubens: um das Problem des christologischen Adoptianismus (Christus als „filius nuncupativus" oder „filius adoptivus") bei Felix von Urgel, um die „praedestinatio gemina" bei Gottschalk, um die Frage der eucharistischen Realpräsenz bei Berengar.
Außerdem handelt es sich, wie schon gesagt, um Glaubensbekenntnisse einzelner. Das mindert jedoch nicht ihre *kirchliche Bedeutung*, sowohl im Sinne ihrer Bedeutung für die kirchliche Lehr- und Dogmenentwicklung als auch im Sinne der konkreten ekklesialen Ausrichtung, die diesen Texten als solchen und ihrem Selbstverständnis eigen sind. In der „Confessio fidei Felicis" ist dieses ekklesiologische oder einfach kirchliche Interesse auf Schritt und Tritt zu greifen: Wiederholt verweist sie auf den "Consensus ecclesiae universalis"[22], die „universalis ecclesia in toto mundo dilatata"[23] usw. (Ich werde auf diesen Aspekt noch kurz zurückkommen müssen.) Die kirchliche Bedeutung der „Confessio Berengarii", die diese ja ganz ohne Zweifel für die Ausbildung der katholischen — und der reformatorischen! — Eucharistielehre (Realpräsenz, Transsubstantiationsgedanke) besaß, wird bereits daran sichtbar, daß Konzil und Päpste sich darum kümmerten, daß sie bei Gratian aufgenommen ist und auch heute im Enchiridion Symbolorum erscheint. Auch die „Confessiones Gotteschalci" gehen in ihrer Bedeutung weit über den Bereich der Frage nach der persönlichen Rechtgläubigkeit oder Häresie ihres Verfassers hinaus, wie der Umfang und Widerhall der damaligen Diskussion und die beiden Synoden zeigen, auf denen Gottschalk und seine Lehre verurteilt wurden (Mainz 848; Quierzy 849).
In der Regel enthalten diese und dergleichen Konfessionen darum auch die feierliche, z.T. mit ausdrücklichen Anathematismen verbundene Verpflichtung, in Zukunft den ursprünglich vertretenen Irrtum nicht mehr zu lehren, zu verbreiten oder auch nur zu dulden.[24] Der regelrechte Versprechungseid, mit dem das erste Bekenntnis Berengars schließt, ist ein besonders ausdrucksstarker Hinweis darauf, daß es hier um viel mehr als persönliche Rechtgläubigkeit und persönliches Seelenheil geht: „Quod si ego ipse aliquando aliquid contra haec sentire aut praedicare praesumpsero, subjaceam canonum severitati"[25].
Schon in diesen Glaubensbekenntnissen einzelner treten klar jene zwei immer wiederkehrenden Hauptaspekte oder Kriterien authentischen christlichen Lehrens und Glaubens hervor: die, wie Congar sagt, „synchronische" und „diachronische" Einheit und Übereinstim-

mung in der Lehre[26], d.h. der Konsens mit der universalen, katholischen Kirche[27] und der Konsens mit der Vergangenheit, der Tradition[28].

IV.

Man tut am besten einen chronologisch großen Schritt zurück, um zu einem anderen, *zweiten*, gegenüber dem ersten Typus sachlich weiterführenden *Typ von Glaubensbekenntnis* — immer verstanden als öffentlicher Glaubensakt — zu gelangen.

Es geht um den Übertritt der arianischen Westgoten und Sueben zum katholischen Glauben. Dieses kirchengeschichtlich nicht nur für Spanien, sondern für das ganze Abendland hochbedeutsame Ereignis, das — nach Vernichtung der Vandalen und Ostgoten (534-555) — die Katholisierung der arianischen Germanen im wesentlichen zum Abschluß brachte[29], vollzog sich auf dem dritten Konzil von Toledo, 589. Zusammen mit der Königin Baddo, den bis dahin noch arianisch lehrenden acht Bischöfen seines Reiches, ihren Presbytern und Diakonen, den Hofmagnaten und den gotischen und suebischen Adligen bejaht König Rekkared die Lehrentscheidungen von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon samt ihren Lehrverurteilungen[30], übernimmt wörtlich die Lehrtexte von Nizäa, Konstantinopel und Chalcedon[31] und begibt sich damit, wie es in den Konzilsakten heißt, „durch die Gnade Gottes in den Schoß der heiligen katholischen Kirche" („....eius dono in sinu ecclesiae sanctae catholicae conlocatae sunt")[32].

Das geschieht freilich nicht nur durch Übernahme bereits vorgegebener Glaubenssymbole, sondern durch die gleichzeitige, ja vorausgehende Formulierung eines eigenen Glaubensbekenntnisses. Dieses Bekenntnis ist kirchengeschichtlich zwar in der Regel als „*Symbolum* Reccaredi regis" bekannt (DS 470). Aber es setzt nicht nur ein mit dem Wort „*Confitemur...*" (bzw. „....confiteamur..."); der Begriff „*confessio*" ist laut den Akten des Konzils diejenige Bezeichnung, mit der Rekkared sowohl die Handlung als auch den Inhalt seiner Glaubensaussage beschreibt. Er tut das wiederum mit dem bezeichnenden Hinweis auf die entsprechenden neutestamentlichen Stellen, und zwar nicht nur Röm 10,10, sondern zusätzlich noch 1Tim 6,12 und Mt 10,32[33]. Drei Aussagen, die an entscheidenden Stellen stehen, mögen das belegen: Rekkared unterschreibt seine Glaubensaussage: „Ego Reccaredus rex *fidem hanc sanctam et veram confessionem*, quam una

per totum orbem catholica confitetur ecclesia, corde retinens, ore affirmans, mea dextera Deo protegente subscribsi"[34]; danach heißt es im beigefügten Anathema: „.... si eorum aliqui *hanc rectam et sanctam confessionem nostram* minime credere voluerint, iram Dei cum anathemate aeterno percipiant, et de interitu suo fidelibus gaudium et infidelibus sint exemplum"[35]; schließlich leitet Rekkared seine Wiederholung und Unterzeichnung des Nizänum, Constantinopolitanum und Chalcedonense mit den Worten ein: „*Huic vero confessioni meae* sanctas suprascriptorum conciliorum constitutiones contexui, et testimonio divino tota cordis simplicitate subscribsi."[36]

Es kann hier — ebensowenig wie bei den Glaubensbekenntnissen des ersten Typus — darum gehen, den Text des Bekenntnisses selbst zu analysieren und mit früheren Bekenntnissen oder Symbolen, etwa dem Nizänokonstantinopolitanum oder dem „Quicumque" zu vergleichen. Natürlich ist er von dorther stark geprägt und ist völlig bestimmt durch die gezielte Ablehnung arianischer Gedanken. Begrifflich steht er dem „Quicumque" am nächsten, zeichnet sich aber diesem gegenüber u.a. durch eigene Wortwahl und durch größere Knappheit aus. Bekannt ist, daß hier wohl erstmalig das „filioque" begegnet („a Patre et Filio procedere...")[37] und — von dorther? — auch in den Text des Nizänokonstantinopolitanum eindringt, das ja in den Konzilsakten wörtlich zitiert und rezipiert wird („...e Patre et Filio procedentem...")[38].

Beachtenswert und wichtig erscheint mir in unserem Zusammenhang folgendes:

1) Die Tatsache, daß — wie es uns schon vorher begegnet war, z.B. in der „Confessio prolixior" Gottschalks — das Bekenntnis *vor dem im Konzil gegenwärtigen dreieinigen Gott abgelegt* wird: „Credo enim beatam sanctae Trinitatis divinitatem huic sancto interesse concilio; et ideo tamquam ante conspectum Dei, ita in medio vestri fidem meam protuli..."[39].
   Gleichzeitig aber — und eben das führt über den ersten Bekenntnistyp deutlich hinaus — wird das Bekenntnis *abgelegt vor dem ganzen Volk der Goten und Sueben* („Adest enim omnis gens Gothorum... et Suevorum gentis infinita multitudo...")[40] *und* allen Bischöfen des Reiches[41] und Vertretern des übrigen Klerus als *Repräsentanten der Kirche.*
2) Der das gesamte Geschehen beherrschende Gedanke ist: Mit dem Bekenntnis ihres Königs und ihrer Königin, dem alle mit feierlichen, an Gott und den König gerichteten Lobesrufen

zustimmen[42] und das alle Anwesenden, zumindest alle, die bis dahin der arianischen Irrlehre anhingen, unterschreiben (die acht Bischöfe mit einem positiven Votum, das zugleich die arianische Häresie verurteilt), *stellt man die zerbrochene Kontinuität des Glaubens wieder her:* Man kehrt zurück „ad veritatis *originem*"[43]; man stellt die rechte kirchliche Ordnung wieder her („propter *instaurandam* disciplinae ecclesiasticae formam"; „...instituta de more ecclesiastica *reparare*..."; „mos canonicus prospectu Dei per nostram gloriam *ad paternos reducitur terminos*"[44].

3) Durch diese Wiederherstellung der Kontinuität begibt man sich zugleich wieder *in die Gemeinschaft mit der universalen Kirche.*
Durch das neue Bekenntnis „bekennen wir ein und denselben Glauben der universalen Kirche und wahren die apostolischen Vorschriften, indem wir uns auf das Fundament der Apostel stellen" („... eamdem fidem intra *universalem ecclesiam* teneamus et apostolica monita in apostolico positi fundamento servemus"), so heißt es am Ende der Bekenntnisformel[45]. Man ist zurückgekehrt „ad agnitionem fidei et *ecclesiae catholicae consortium*", nimmt wieder „an der Gemeinschaft dieser Kirche teil" („... *eius ecclesiae communioni* participatur ...")[46] und „umfaßt mit immer größerem Verlangen die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche" („... *catholicae ecclesiae communionem* desiderio avidiori complectere ...")[47].

4) Man *verankert dieses neue Bekenntnis fest im gottesdienstlich-liturgischen Leben,* indem man — für das Abendland damals neu — beschließt, daß das Nizänokonstantinopolitanum, wie es in den Akten heißt, „entsprechend dem Gebrauch der orientalischen Kirchen" im sonntäglichen Gottesdienst vor dem Vaterunser „voce clara a populo praedicetur", — „pro reverentia sanctissima fidei et propter conroborandas hominum invalidas mentes", so die Begründung[48].
Soweit die Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis König Rekkareds und damit zu diesem *zweiten Typus des Bekenntnisses,* durch den *ein einzelner,* aber nun *als offizieller Repräsentant eines Volkes* und zusammen mit den Vertretern dieses Volkes *sowohl die Gemeinschaft mit der Alten Kirche und damit dem „Ursprung der Wahrheit" und dem „apostolischen Fundament" als auch die Gemeinschaft mit der „universalen Kirche" wiederherstellt.*

Dieser zweite Typus von Bekenntnis als öffentlichem Glaubensakt begegnet zumindest noch einmal in der „Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris", als es 6 Jahrhunderte später darum ging, die Griechen zur römischen Kirche zurückzuführen. Wieder war es der weltliche Herrscher, der für sein Volk und für seine Kirche dieses versöhnende und gemeinschaftstiftende Bekenntnis ablegen sollte. Es wurde auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) verlesen (DS 851 ff). Jedoch versagten ihm Klerus und Volk die Zustimmung.

V.

Der Weg vom ersten Typus des öffentlichen Glaubensbekenntnisses zum zweiten Typus ist, das wurde wohl hinreichend klar, eine Steigerung a) an *ekklesialer Verbindlichkeit,* b) an kirchlicher *Gemeinschaft stiftender* oder erhaltender *Kraft* und c) auch an *Breite und Umfang* des öffentlich bekannten *Glaubensinhalts.* Alle drei hängen ja eng ineinander.

Im *dritten Typus des Bekenntnisses* — immer verstanden als öffentlicher Glaubensakt —, wie er uns im Mittelalter begegnet, erscheint diese Linie weiter fortgeführt und entwickelt. Gewiß, die Grenzen zwischen den verschiedenen Bekenntnistypen sind nicht immer ganz scharf zu ziehen. Sie sind streckenweise fließend. Das trifft z.B. zu im Blick auf den *Anlaß (Motiv)* der Bekenntnisbildung, der u.a. in der — sei es heilenden, sei es prophylaktischen — Abweisung oder Überwindung einer häretischen Gefährdung und der Rückführung in die Gemeinschaft der Kirche bzw. der Wahrung dieser Gemeinschaft liegt. Dies galt schon vom ersten Bekenntnistyp, galt vom zweiten Typus, gilt auch vom dritten Typ und machte ja von jeher eines der tragenden Motive kirchlicher Bekenntnisbildung aus. Auch daß es im dritten Typus um *Gemeinschaften,* Gruppen von Menschen geht und nicht mehr primär um einzelne, teilt dieser dritte Typus mit dem zweiten. Schließlich hat ebenfalls die *Ausweitung* des öffentlich bekannten *Glaubensinhaltes* im zweiten Typus bereits deutlich begonnen (Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris), die sich dann im dritten Typus kräftig fortsetzen wird. Aber diese Frage nach dem „quantitativen" Inhalt des Bekenntnisses wäre einer Sonderuntersuchung wert, zumal wenn man bedenkt, wie eigenartig „relativ" man diesen Inhalt bestimmt und vermutlich auch bestimmen muß[49].

Es geht bei diesem *dritten Typus* im wesentlichen um *positive Darlegungen des Glaubens, die entweder gegen häretische Gruppen gerichtet waren* (Albingenser, Katharer) *oder Repräsentanten häretischer Gruppen* (Waldes, Durandus von Huesca, Bernhardus Primus) *bzw. ganzen schismatischen Kirchengemeinschaften* (Griechen, Armenier, Kopten), *die wieder in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche zurückkehren wollten oder zurückgeführt werden sollten, zur Annahme vorgelegt wurden.*

Da sind *einmal* das Glaubensbekenntnis, das Waldus auf dem III. Laterankonzil (1179-81) ablegte und das dann von Innozenz III. 1208 erneut bei Durandus von Huesca verwandt wurde, der Anhänger der waldensischen Lehre gewesen war und sich 1207 (Religionsgespräch von Pamiers) wieder mit der Kirche versöhnt hatte (DS 790-798)[50], und das Caput „Firmiter" des IV. Lateranense von 1215, die „Definitio contra Albigenses et Catharos" (DS 800-802); *zum anderen* geht es um jene, zumeist als „Decretum" aber auch als „Professio fidei" bezeichneten Glaubensbekenntnisse, die man den Ostkirchen im Blick auf eine Wiedervereinigung vorlegte: den Griechen („Professio fidei" Leos IX., 1053, an den Patriarchen Petrus von Antiochien gerichtet, DS 680-686; das „Decretum pro Graecis", 1439, DS 1300 ff; die „Professio fidei Graecis praescripta" von Gregor XIII., 1575, DS 1985 ff), den Armeniern („Decretum pro Armeniis", 1439, DS 1310 ff) und den Kopten („Decretum pro Jacobitis", 1442, DS 1330 ff).

Daß es sich hier — auch in den sogen. „Dekreten" — um Glaubensbekenntnisse handelt, tritt in den meisten dieser Texte terminologisch klar hervor. Immer wieder begegnet das die einzelnen Glaubensaussagen einleitende: „credo", „credo et confiteor" (Professio Leonis) oder: „corde credimus ... ac confitemur" (Professio fidei Waldensibus praescripta) oder: „credit, profitetur et praedicat" (Decretum pro Jacobitis) oder: „credo et profiteor" (Professio fidei Graecis praescripta). Lediglich das „Decretum pro Graecis" und das „Decretum pro Armeniis" stellen sich als stärker dogmatisch-lehrhafte Texte dar ohne die klassische Bekenntnisterminologie.

Wichtig erscheint mir nun aber vor allem, daß in diesem dritten Typus von Glaubensbekenntnis der Inhalt der Aussagen so erweitert ist, daß man sagen muß: *Hier wird* in der Tat *das Ganze* des Glaubens, *die Summe* des zu Glaubenden und zu Lehrenden artikuliert, geradezu, wie es später die „Confessio Augustana" sagen wird, „von Artikeln zu Artikeln".

„Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat ...", so setzt das „Decretum pro Jacobitis" ein (DS 1330) und wiederholt diese Formel — in abgekürzter Weise: „... firmiter (firmissime) credit, profitetur et praedicat" — immer wieder. Auch hier fühlt man sich bereits auf die „Confessio Augustana" verwiesen mit ihrem „Ecclesiae magnu consensu apud nos docent" und dem danach wiederholten „Item docent ...".

Bereits die „Professio fidei Leonis" erweitert die Aussagen des altkirchlichen Bekenntnisses um Aussagen über Heilige Schrift, Prädestination, Gnade und Seele. Die „Professio fidei Waldensibus praescripta" deckt dann schon einen Bereich, den man in 18 „Artikel" einteilen könnte und der vom dreieinigen Gott, Christus, Kirche, kirchliches Amt und Sakramente, über Aussagen zur Eidesleistung, zu Todesstrafe und -vollzug bis hin zu Aussagen über Teufel, Gericht, Auferstehung, Messe und Almosen für die Toten reicht. Kaum weniger umfangreich ist das „Decretum pro Armeniis", und das „Decretum pro Jacobitis" geht sogar noch weiter als die beiden ersten ostkirchlichen Dekrete von Florenz, indem es den Inhalt der beiden vorausgegangenen Dekrete übernimmt und eine Reihe von Punkten, sei es expliziert (Gott, Trinität, Christus), sei es hinzugefügt (Hl. Schrift, Gesetze des Alten Testaments, Kindertaufe, gute Schöpfung Gottes, die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, einen Absatz über die Konsekrationsworte in der Eucharistie und einen letzten Absatz über die Erlaubtheit weiterer Ehen nach dem Tode des Ehepartners).

Eine erneute, kaum noch zu steigernde Ausweitung des Bekenntnisinhaltes findet sich in der „Professio fidei Graecis praescripta" des „Decretum pro Ecclesia Graeco-Russiaca" Gregors XIII. von 1575. Diese „Professio fidei" ist — bis auf einige Zusätze hinsichtlich der „filioque"-Frage — identisch mit der „Professio fidei Tridentina" von 1564 und der in ihr zum Ausdruck gebrachten Gesamtsumme des zu Glaubenden, zu Bekennenden und zu Lehrenden, die dann abschließt mit jenem schon zitierten: „Hanc veram catholicam fidem sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram ... retinere et confiteri ... voveo ac iuro" (DS 1870).

Aber damit habe ich bereits den Zeitraum überschritten, dessen Behandlung ich mir in diesem ersten Teil meines Referats vorgenommen hatte. Lassen Sie mich kurz — in fünf Punkten — den Befund zusammenfassen, der sich aus diesem ersten Teil ergeben hat:

1) Den Gedanken der „confessio fidei" — verstanden als öffentlicher Glaubensakt —, die dem entsprechende „konfessionale" Begrifflichkeit und den Prozeß der Bekenntnisbildung selbst gibt es im Mittelalter bis an die Schwelle der Reformation.
2) Diese mittelalterliche Bekenntnisbildung weist jedoch bei weitem nicht jenen Reichtum und jene lebendige Vielfalt auf, die man in der frühen Christenheit oder dann wieder in der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts beobachten kann.
3) Die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses ergibt sich jeweils angesichts konkreter Herausforderungen, die im Mittelalter wesentlich innerkirchlicher Natur zu sein scheinen: Häresie, Häresieverdacht, Schisma. Dabei kann es sich um Gruppen bzw. um ganze christliche oder kirchliche Gemeinschaften handeln, aber auch um Einzelpersonen, sofern diese als theologische Lehrer oder Bischöfe (Äbte) am Lehr- und Leitungsamt der Kirche teilnehmen und ihr Fall somit ekklesiale Relevanz besitzt.
4) Entsprechend dem konkreten Anlaß kann ein Glaubensbekenntnis nur einen Teilaspekt oder mehrere Teilaspekte des Glaubens, aber auch darüber hinaus den Glaubensinhalt als ganzen zum Gegenstand haben.
5) Das Ziel ist dabei stets — zusammen mit der Anathematisierung der Irrlehre — die Wiedergewinnung des Glaubenskonsenses oder der Glaubenseinheit in der doppelten Ausrichtung: einerseits mit der universalen Kirche („synchronischer" Aspekt), anderseits mit der alten, bzw. vergangenen Kirche („diachronischer" Aspekt). Dieser Glaubenskonsens führt zurück in die kirchliche Communio.

Zweiter Teil

Bekenntnisbildung in der Reformation

I.

Als die Wittenberger Theologen auf dem Weg zum Reichstag, den der junge Karl V. ausgeschrieben hatte, am 2. Mai 1530 in Augsburg ankamen und dort angesichts der 404 Artikel Johann Ecks sahen, daß es auf diesem Reichstag nicht nur um das Problem eingeführter kirchlicher Reformen, sondern um die grundlegenden Fragen des Glaubens — um Wahrheit und Irrlehre — gehen werde, und sie sich so gezwungen sahen, aus ihrer ursprünglichen „Apologie" eine „Confessio" zu machen[51], war das gegenüber den vorausgegangenen Jahrhunderten nicht etwas Neues, wie man es gerne dargestellt hat und noch darstellt.[52]

Die vorausgegangene Darstellung sollte das gezeigt haben. Wieweit man sich reformatorischerseits dessen tatsächlich bewußt war, ist freilich eine andere Frage, die hier nicht untersucht werden kann.[53] Der Prozeß kirchlicher Bekenntnisbildung war im Mittelalter jedenfalls nicht abgebrochen. Gewiß war dieser Prozeß im Vergleich etwa zur frühchristlichen Zeit zurückgetreten im Leben der Kirche, wie er — eine interessante Analogie — auch nach der Reformation wieder zurücktreten sollte.[54] Aber doch führt der Prozeß kirchlicher Bekenntnisbildung, wie er sich auch im Mittelalter in verschiedenen Typen vollzogen hatte, bis an die Schwelle der Reformation heran. Von einem Hiatus oder einem historischen Neuansatz wird man nur sehr einschränkend reden dürfen. Auch die immer wieder zu hörende Behauptung, daß die reformatorische Bekenntnisbildung insofern gegenüber dem Mittelalter ein Novum sei, als jetzt wieder im kirchlichen Bekenntnis der christliche Glaube als ganzer sich artikuliere und nicht nur in jeweils strittigen Teilaspekten, ist so nicht zu halten, wie auf jeden Fall der dritte Typus mittelalterlicher Bekenntnisbildung zeigt.

Kurz: Mir scheint, daß *die Reformatoren durchaus anknüpfen konnten an eine sich durchhaltende, wenn auch schmal gewordene Tradition kirchlicher Bekenntnisbildung.*

II.

Es gibt nun, wie wir wissen, eine geradezu überwältigende *Fülle reformatorischer kirchlicher Bekenntnisse.*

Da ist einmal der *Bereich der lutherischen Reformation.* Schon hier darf man sich ja keineswegs auf das Konkordienbuch von 1580 als Sammlung der lutherischen Bekenntnisse beschränken. Die territorialen „Corpora doctrinae", die dann allerdings hinter dem Konkordienbuch zurücktraten, sind hier zu nennen mit ihren z. T. eigenständigen Bekenntnistexten. Ich denke z. B. an die „Confessio Saxonica" von 1557 oder die „Confessio Virtembergica seu Suevica" von 1559, dazu die Vorformen der schließlich rezipierten und vom Konkordienbuch aufgenommenen Bekenntnisschriften, vor allem an die Vorformen der „Confessio Augustana". Wichtig sind auch die von der lutherischen Reformation geprägten Bekenntnisse anderer europäischer Län-

der, etwa die im ungarischen Bereich entstandenen drei Bekenntnisse („Confessio Pentapolitana", 1549; „Confessio Heptapolitana" oder „Montana", 1559; „Confessio Scepusiana", 1569), dazu in Dänemark die „Confessio et ordinatio ecclesiarum Danicarum" von 1561 u. a. m. Aufgrund eines zugrundeliegenden spezifischen Verständnisses von kirchlichem Bekenntnis ist die Bekenntnisbildung *im reformierten Bereich* noch sehr viel umfangreicher. Die bislang umfassendste Sammlung reformierter Bekenntnisschriften aus dem Anfang dieses Jahrhunderts[55] umfaßt insgesamt 58 Bekenntnisse und Bekenntnisschriften auf 946 Seiten. Und auch sie besitzt, wie der Herausgeber im Vorwort hervorhebt, keine zahlenmäßige Vollständigkeit und konnte sie auch gar nicht besitzen, weil seit der Veröffentlichung dieser Sammlung inzwischen neue reformierte Bekenntnisse entstanden sind, etwa die „Confession of 1967" der United Presbyterian Church in den USA[56] oder das Glaubensbekenntnis der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Kuba, 1977.[57]

Neben den lutherischen und reformierten Bekenntnissen gibt es aber in der Reformationszeit auch Bekenntnisse aus anderen Bereichen, wie z. B. die bereits erwähnten „39-Artikel" der anglikanischen Kirche mit ihren Vorformen,[58] die Bekenntnisse der Böhmischen Brüder von 1533, 1538, 1609, den Rakauer Katechismus der Antitrinitarier von 1605 und später auch im Bereich der nordamerikanischen Methodisten[59] oder der Baptisten.[60]

Es wäre eine hier nicht zu bewältigende Aufgabe, diese z. T. sehr weit gespannte Vielfalt reformatorischer und reformatorisch-nachreformatorischer Bekenntnisse ordnen zu wollen, indem man die einzelnen Typen aufzeigt, die Hauptlinien heraushebt, die zentralen Anliegen kennzeichnet und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede in formaler wie inhaltlicher Hinsicht herausstellt. Eine derartige umfassende Untersuchung gibt es noch nicht.

Immerhin möchte ich versuchen, einige Schneisen freizulegen.

Am besten ist es vielleicht — auch wenn sich dadurch gewisse Unschärfen ergeben mögen — *zwei Haupttypen* der Bekenntnisbildung zu unterscheiden.

Ich könnte auch hier — ähnlich wie im Blick auf das Mittelalter — einen *dritten Typus* hinzufügen, bzw. mit ihm beginnen, und zwar mit dem Glaubensbekenntnis einzelner. Ich denke z. B. an das Bekenntnis Luthers, das er 1528 seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi" angefügt hat und in dem er als Testament angesichts seines erwarteten Todes „von stück zu stück" seinen Glauben bekennt.[61] Ich denke weiter

an die Predigtanweisung Herzog Ernsts von Braunschweig-Lüneburg, den man „den Bekenner" nannte,[62] oder an die „Fidei ratio" Zwinglis[63] mit ihrem auf jedes „Wir" verzichtenden „trotzigen, persönlichen ‚Ich'".[64] Diesen stärker persönlichen Typ von Bekenntnis lasse ich aber beiseite und konzentriere mich auf die beiden Haupttypen des gemeinschaftlich-kirchlichen Bekenntnisses, wie die Reformation sie herausgebracht hat:

Einen Typus von Bekenntnis der (a) klare *gesamtkirchliche Ausrichtung* trägt, der (b) um die *kirchlich-geschichtliche Dimension der Kontinuität* des apostolischen Glaubens bemüht ist und der (c) einen starken inneren *Anspruch auf Verbindlichkeit* besitzt;

einen *anderen Typus,* der (a) bewußt *partikular-, territorialkirchliche Ausrichtung und Prägung* zeigt, der (b) die *Kontinuität* des apostolischen Glaubens primär, gelegentlich sogar ausschließlich *durch Rückbezug auf die Heilige Schrift,* den biblischen Kanon als Wort Gottes gewahrt sehen möchte und der (c) von daher stärker seiner eigenen *Vorläufigkeit und Begrenztheit* im Blick auf Reichweite und Verbindlichkeit bewußt ist, ja sie betont.

Man darf es durchaus wagen, den *ersten Typus* vor allem im *lutherischen Zweig* reformatorischer Bekenntnisbildung zu sehen, der ja seine Verästelungen hat bis hin zu den „39-Artikeln" der anglikanischen Kirche und von da aus wieder zu den „Historischen Glaubensartikeln" der nordamerikanischen Methodisten, den *zweiten Typus* im *reformierten* — zwinglianisch/calvinistischen — *Zweig* reformatorischer Bekenntnisbildung, der dann in anderen Denominationen wiederbegegnet, etwa bei Kongregationalisten oder Baptisten mit ihrem, aus einem sehr ausgeprägten Schriftprinzip erwachsenden starken Vorbehalt gegenüber kirchlicher Bekenntnisbildung überhaupt.

III.

Bevor man jedoch die beiden Haupttypen reformatorischer Bekenntnisbildung in ihren bereits kurz angedeuteten Verschiedenheiten weiter verfolgt, ist es wichtig, das Gemeinsame und damit die *Ganzheitlichkeit der reformatorischen Bekenntnisbildung* deutlich zu unterstreichen. Ich möchte das in sechs Punkten tun.

1) Die reformatorischen Bekenntnisse entstehen alle in einer Situation, die das öffentliche Bekennen des Glaubens unumgänglich macht. Auf jeden Fall ist das so im Selbstverständnis der Reformation und der Reformatoren. Sie sahen sich *„in statu confessionis"*. Was das be-

der, etwa die im ungarischen Bereich entstandenen drei Bekenntnisse („Confessio Pentapolitana", 1549; „Confessio Heptapolitana" oder „Montana", 1559; „Confessio Scepusiana", 1569), dazu in Dänemark die „Confessio et ordinatio ecclesiarum Danicarum" von 1561 u. a. m. Aufgrund eines zugrundeliegenden spezifischen Verständnisses von kirchlichem Bekenntnis ist die Bekenntnisbildung *im reformierten Bereich* noch sehr viel umfangreicher. Die bislang umfassendste Sammlung reformierter Bekenntnisschriften aus dem Anfang dieses Jahrhunderts[55] umfaßt insgesamt 58 Bekenntnisse und Bekenntnisschriften auf 946 Seiten. Und auch sie besitzt, wie der Herausgeber im Vorwort hervorhebt, keine zahlenmäßige Vollständigkeit und konnte sie auch gar nicht besitzen, weil seit der Veröffentlichung dieser Sammlung inzwischen neue reformierte Bekenntnisse entstanden sind, etwa die „Confession of 1967" der United Presbyterian Church in den USA[56] oder das Glaubensbekenntnis der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Kuba, 1977.[57]

Neben den lutherischen und reformierten Bekenntnissen gibt es aber in der Reformationszeit auch Bekenntnisse aus anderen Bereichen, wie z. B. die bereits erwähnten „39-Artikel" der anglikanischen Kirche mit ihren Vorformen,[58] die Bekenntnisse der Böhmischen Brüder von 1533, 1538, 1609, den Rakauer Katechismus der Antitrinitarier von 1605 und später auch im Bereich der nordamerikanischen Methodisten[59] oder der Baptisten.[60]

Es wäre eine hier nicht zu bewältigende Aufgabe, diese z. T. sehr weit gespannte Vielfalt reformatorischer und reformatorisch-nachreformatorischer Bekenntnisse ordnen zu wollen, indem man die einzelnen Typen aufzeigt, die Hauptlinien heraushebt, die zentralen Anliegen kennzeichnet und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede in formaler wie inhaltlicher Hinsicht herausstellt. Eine derartige umfassende Untersuchung gibt es noch nicht.

Immerhin möchte ich versuchen, einige Schneisen freizulegen.

Am besten ist es vielleicht — auch wenn sich dadurch gewisse Unschärfen ergeben mögen — *zwei Haupttypen* der Bekenntnisbildung zu unterscheiden.

Ich könnte auch hier — ähnlich wie im Blick auf das Mittelalter — einen *dritten Typus* hinzufügen, bzw. mit ihm beginnen, und zwar mit dem Glaubensbekenntnis einzelner. Ich denke z. B. an das Bekenntnis Luthers, das er 1528 seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi" angefügt hat und in dem er als Testament angesichts seines erwarteten Todes „von stück zu stück" seinen Glauben bekennt.[61] Ich denke weiter

an die Predigtanweisung Herzog Ernsts von Braunschweig-Lüneburg, den man „den Bekenner" nannte,[62] oder an die „Fidei ratio" Zwinglis[63] mit ihrem auf jedes „Wir" verzichtenden „trotzigen, persönlichen ‚Ich'".[64] Diesen stärker persönlichen Typ von Bekenntnis lasse ich aber beiseite und konzentriere mich auf die beiden Haupttypen des gemeinschaftlich-kirchlichen Bekenntnisses, wie die Reformation sie herausgebracht hat:

Einen Typus von Bekenntnis der (a) klare *gesamtkirchliche Ausrichtung* trägt, der (b) um die *kirchlich-geschichtliche Dimension der Kontinuität* des apostolischen Glaubens bemüht ist und der (c) einen starken inneren *Anspruch auf Verbindlichkeit* besitzt;

einen *anderen Typus,* der (a) bewußt *partikular-, territorialkirchliche Ausrichtung und Prägung* zeigt, der (b) die *Kontinuität* des apostolischen Glaubens primär, gelegentlich sogar ausschließlich *durch Rückbezug auf die Heilige Schrift,* den biblischen Kanon als Wort Gottes gewahrt sehen möchte und der (c) von daher stärker seiner eigenen *Vorläufigkeit und Begrenztheit* im Blick auf Reichweite und Verbindlichkeit bewußt ist, ja sie betont.

Man darf es durchaus wagen, den *ersten Typus* vor allem im *lutherischen Zweig* reformatorischer Bekenntnisbildung zu sehen, der ja seine Verästelungen hat bis hin zu den „39-Artikeln" der anglikanischen Kirche und von da aus wieder zu den „Historischen Glaubensartikeln" der nordamerikanischen Methodisten, den *zweiten Typus* im *reformierten* — zwinglianisch/calvinistischen — *Zweig* reformatorischer Bekenntnisbildung, der dann in anderen Denominationen wiederbegegnet, etwa bei Kongregationalisten oder Baptisten mit ihrem, aus einem sehr ausgeprägten Schriftprinzip erwachsenden starken Vorbehalt gegenüber kirchlicher Bekenntnisbildung überhaupt.

III.

Bevor man jedoch die beiden Haupttypen reformatorischer Bekenntnisbildung in ihren bereits kurz angedeuteten Verschiedenheiten weiter verfolgt, ist es wichtig, das Gemeinsame und damit die *Ganzheitlichkeit der reformatorischen Bekenntnisbildung* deutlich zu unterstreichen. Ich möchte das in sechs Punkten tun.

1) Die reformatorischen Bekenntnisse entstehen alle in einer Situation, die das öffentliche Bekennen des Glaubens unumgänglich macht. Auf jeden Fall ist das so im Selbstverständnis der Reformation und der Reformatoren. Sie sahen sich *„in statu confessionis"*. Was das be-

deutet, hat vielleicht keiner präziser als Thomas von Aquin in seiner Summa Theologiae gezeigt, auf den ich hier, um noch einmal die Verbindung zum Mittelalter zu unterstreichen, verweisen möchte. Die „confessio fidei" sei „non semper neque in quolibet loco et tempore de necessitate salutis", so schreibt er; sie sei jedoch heilsnotwendig „aliquo loco et tempore quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximi impendenda"[65]. Und diese bestimmten „Zeit und Ort" schienen den Reformatoren in eminentem Maße gegeben zu sein.

2) Die reformatorischen Bekenntnisse sind nicht Privattexte, sondern gemeinschaftliche und damit *kirchlich/öffentliche Bekenntnisse.* Sie mögen von Einzelpersonen entworfen sein, aber sie werden sogleich von der Gemeinschaft übernommen und sich zu eigen gemacht. Das gilt z.B. von Melanchthons „Apologie", von Luthers Katechismen und seinen „Schmalkaldischen Artikeln" oder von Melanchthons Papsttraktat. Auch die schon kurz erwähnten Predigtanweisungen Herzog Ernsts des Bekenners und selbst Luthers persönliches Bekenntnis von 1528 haben deutliche kirchliche Relevanz entfaltet. Lediglich der „Fidei ratio" Zwinglis, am 8. Juli 1530 dem Kaiser in Augsburg übergeben, fehlte bereits bei ihrer Abfassung und auch in späterer Zeit jeglicher offizielle, gemeinschaftliche Charakter[66].

3) Es ist wohl fast allen diesen Bekenntnissen gemeinsam, daß sie nicht nur Teilaspekte des Glaubens, sondern *den christlichen Glauben in seiner Ganzheit zum Ausdruck* bringen wollen, selbst wenn man de facto Lücken oder Auslassungen konstatieren kann[67]. Es geht, wie schon Luther in seinem relativ kurzen Bekenntnis sagt, darum, „fur Gott und aller welt meinen glauben von stück zu stück (zu) bekennen"[68], oder, wie es in der Confessio Augustana dann heißt: „von Artikeln zu Artikeln"[69]. Das „haec fere summa est doctrinae apud nos ...", das die Confessio Augustana am Ende der 21 „Articuli fidei praecipui" ausspricht[70], gilt im Prinzip wohl von der überwältigenden Mehrzahl aller Bekenntnisse der Reformationszeit und verbindet sie nicht nur mit den altkirchlichen Symbolen, sondern meines Erachtens auch mit dem dritten Typus von „Confessio fidei" oder „Professio fidei", wie er uns im Mittelalter begegnet ist.

Dieser Charakter der reformatorischen Bekenntnisse als Artikulationen der Summe des christlichen Glaubens entspricht dem Ausmaß der Bekenntnisherausforderung: Zur Zeit der reformatorischen Bekenntnisbildung, die ja erst nach mehr als einem Jahrzehnt intensiver theologischer Auseinandersetzung und Verständigungsbemühungen

einsetzte, erschien christliche Lehre und christlicher Glaube in seiner ganzen Breite und Tiefe als umstritten und gefährdet. „Das fundamental Christliche stand auf dem Spiel."[71]

4) Dem entspricht, daß die reformatorischen Bekenntnisse in der Mehrzahl *Lehrverurteilungen* enthalten. Diese sind zwar nicht immer, aber doch sehr oft in formalen Lehrverurteilungen expliziert, wobei die Adressaten sowohl bereits von der Alten Kirche verurteilte Häretiker und Häresien, als auch zeitgenössische Lehren und Lehrer sein können.

5) Als Bekenntnisse des einen apostolischen, gemeinchristlichen (d.h. katholischen) Glaubens zielen die reformatorischen Bekenntnisse — zumindest in ihrer Frühzeit — nicht auf reformatorische („lutherische" oder „calvinische") Gemeinsamkeit oder ein reformatorisches Sonderkirchentum. Sie sind vielmehr *auf gesamtkirchliche Einheit hin orientiert*[72].

Diese Einheit verstehen sie wesentlich als Einheit im Glauben und in der Lehre und meinen, sie eben in umfassenden und verbindlichen Lehrformeln (Bekenntnissen) aussprechen und dadurch auch herbeiführen zu können[73].

Warum dies de facto nicht gelingt und reformatorische *Bekenntnis*bildung zur *Konfessionskirchen*bildung führt, welche Faktoren dabei mitwirken, welche tiefgreifenden Verschiebungen in Verständnis und Funktion dieses Bekenntnisses das impliziert, kann hier nicht untersucht werden und ist ohnehin ein verwickelter Komplex, dessen zufriedenstellende Klärung bislang immer noch aussteht[74].

6) *Auch inhaltlich* gibt es eine sachlich *breite Basis von Gemeinsamkeiten*, gemeinsamen Überzeugungen, gemeinsamen Intentionen, gemeinsamen Frontstellungen usw. Ich nenne einige davon: a) Übernahme der trinitarischen und christologischen Lehrentscheidungen der Alten Kirche; b) Hervorhebung, Entfaltung und Anwendung des sogen. „Materialprinzips" der Reformation, des „sola gratia — sola fide"; c) Betonung der Bedeutung des gepredigten Wortes im Gottesdienst; d) Grundverständnis von Kirche als um die Predigt des Wortes Gottes und die Sakramente versammelte Gemeinschaft der Gläubigen; e) Abwertung der „von Menschen eingesetzten", also geschichtlich gewordenen Zeremonien, Frömmigkeitsformen usw., wobei das Ausmaß der kritisierten kirchlichen Gebräuche und auch die Intensität ihrer Ablehnung variiert.

IV.

Damit komme ich nunmehr zu den bereits angedeuteten Unterschieden innerhalb der reformatorischen Bekenntnisbildung zurück, wie sie sich an den beiden großen Bekenntnistypen zeigen[75].
Es geht um drei für kirchliche Bekenntnisbildung wie überhaupt für kirchliche Glaubensüberlieferung grundlegende Aspekte, ja Kriterien: 1) den Gesichtspunkt der *Kontinuität* christlich-kirchlichen Glaubens, Lehrens und Bekennens, 2) den Gesichtspunkt der „Katholizität", bzw. der Übereinstimmung oder zumindest Abstimmung mit und Bezugnahme auf die *Gesamtkirche*, 3) die Frage nach der *Verbindlichkeit* oder Gültigkeit des kirchlichen Bekenntnisses.
Alle drei Aspekte sind in der Kurzcharakterisierung der beiden Typen reformatorischer Bekenntnisbildung, wie ich sie oben gegeben hatte, bereits angedeutet. Es muß dabei jedoch von vornherein gesagt und unterstrichen werden, daß die im folgenden darzustellenden Unterschiede keine blanken Gegensätze bedeuten, die die grundsätzliche Ganzheitlichkeit reformatorischer Bekenntnisbildung aufheben. Vielmehr handelt es sich jeweils um verschiedene Weisen und um verschiedene Intensität, mit der diese Aspekte der Bekenntnisbildung beachtet, integriert und akzentuiert werden.

Ad 1)
Es gehört sicher zu den ganz wichtigen und grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Typen reformatorischer Bekenntnisbildung, daß sie wissen: *Authentizität christlichen Glaubens gibt es nur in Wahrung der apostolischen Kontinuität dieses Glaubens.*
Die Frage, an der sich nun z.T. recht ausgeprägte Verschiedenheiten zwischen den beiden Bekenntnistypen ergeben, ist, *wie* diese notwendige Kontinuität zu gewährleisten ist.
Die *lutherischen Bekenntnisse* berücksichtigen dabei in einem auffallenden und charakteristischen Maße die *geschichtliche Überlieferung der Kirche.* Der Hinweis auf die Heilige Schrift in der Darstellung und Begründung der einzelnen Bekenntnisaussagen spielt zwar eine entscheidende Rolle. Aber er steht zumeist nicht allein, sondern hat immer wieder den Hinweis auf die Tradition, die Kirchenväter, das Kirchenrecht usw. neben sich, auch wenn die Rangfolge zugunsten der Heiligen Schrift dadurch nicht verwischt wird. Die Rezeption der antihäretischen Entscheidungen der Alten Kirche spielt dabei eine wichtige Rolle als Bekundung der „Solidarität mit der gesamten Christenheit aller Zeiten"[76]. Noch wichtiger ist die ausdrückliche Rezeption der

altkirchlichen Symbole, bes. des Nizänum (CA 1) und des Apostolikum (CA 3), die dann zusammen mit dem „Quicumque" wörtlich in das Konkordienbuch von 1580 aufgenommen werden[77].
Das aktuelle, neue Bekennen der Kirche vollzieht sich also in klarer, expliziter Anknüpfung und Rückbindung an das vorausgegangene Bekenntnis der Kirche, „im notwendigen Durchgang" durch dieses Bekenntnis bzw. diese Lehrentscheidungen. Daran ändert auch die geforderte und praktizierte kritische Freiheit gegenüber der Überlieferung grundsätzlich nichts.
Diese Betonung geschichtlicher Kontinuität zeigt sich bei der lutherischen Bekenntnisbildung auch daran, daß ebenfalls die Vielzahl der lutherischen Bekenntnisse selbst nicht einfach nebeneinanderstehen. Sie bilden vielmehr eine „strukturierte Ganzheit", sofern sie fast alle „Auslegung und Weiterführung der Confessio Augustana" sind[78].
Bei der *reformierten Bekenntnisbildung* wird diese Kontinuität des apostolischen Glaubens primär, ja nicht selten ausschließlich durch die *Bindung an die Heilige Schrift* gewahrt. Der Hinweis auf die Tradition der Kirche, auf Väter, Konzile usw. fehlt zwar nicht[79], und die Rezeption der altkirchlichen Symbole ist unumstritten[80]. Aber der wesentliche Bezugspunkt bleibt die Heilige Schrift. Hier, im biblischen Kanon und den — nicht selten in den Bekenntnissen einzeln aufgezählten — kanonischen Büchern liegt das Fundament von allem. Bezeichnend dafür ist, daß die reformierten Bekenntnisse sehr häufig mit Artikeln über die Heilige Schrift oder das Wort Gottes einsetzen[81]. Das gibt es in den lutherischen Bekenntnisschriften so gut wie nie[82]. Nur das indonesische Batak-Bekenntnis von 1951 hat als 4. Artikel — nicht zu Anfang! — eine Aussage über „Das Wort Gottes" und zeigt vielleicht auch darin seine reformierte Beeinflussung.
Das gestattet es, ganz anders als im Bereich lutherischer Bekenntnisbildung, „jetzt", je neu in direktem Rückgriff auf die Heilige Schrift zu bekennen, neue Bekenntnisse zu formulieren und sogar alte Bekenntnisse bewußt als nur noch „historisch" zurückzulassen oder gar zu abrogieren[83].
Ebenfalls die Vielzahl der Bekenntnisse, die im lutherischen Bereich nicht selten als Not und zu lösendes Problem empfunden wird, betrachtet man reformierterseits eher als Reichtum und Lebendigkeit, als Hinweis auf die Relativität und Vorläufigkeit kirchlichen Bekennens gegenüber der bleibenden Souveränität Gottes und seinem Wort, der Heiligen Schrift, obwohl dann angesichts der Vielzahl der Bekenntnisse gelegentlich auch ein „Consensus Tigurinus" (1549) oder

eine Art reformiertes Konzil wie die Dordrechter Synode (1618/19) nötig werden kann.

Ad 2)

Die Bekenntnisse des reformierten Typus tragen in ihrer Mehrzahl Orts- und Länderbezeichnungen. Das trifft zwar für eine Reihe lutherischer Bekenntnisse auch zu, aber doch bei weitem nicht im selben Maße. In der Sammlung der verbindlichen lutherischen Bekenntnisschriften tragen nur die „Confessio Augustana" und die „Schmalkaldischen Artikel" eine solche Ortsbezeichnung.

Dieser Tatbestand ist signifikativ und hängt wiederum eng zusammen mit dem, was im vorausgegangenen Punkt über die Kontinuität kirchlichen Bekennens gesagt worden war.

Gewiß wollen sämtliche Bekenntnisse der Reformation — jedenfalls zunächst! — „alles andere als eine partikulare Gruppennorm" sein. „Der beginnenden Reformation geht es nirgends um die Selbstabgrenzung eines Sonderkirchentums ..., sondern allein um das schriftgemäße Evangelium Jesu Christi in der einen sancta ecclesia catholica"[84]. Das gilt für die lutherische wie für die reformierte Bekenntnisbildung und kann gar nicht nachdrücklich genug betont werden.

Jedoch erweist sich die *reformierte Bekenntnisbildung* erheblich *stärker am „Ort" orientiert.* Das bedeutet nicht, daß die Geltung eines solchen Bekenntnisses stets auf diesen Ort oder dieses Territorium begrenzt geblieben wäre. Dennoch tritt die partikular-, regional- oder territorialkirchliche Dimension des Bekenntnisses im reformierten Bereich stark in den Vordergrund und ist einer der Gründe für die enorme Vielzahl reformierter Bekenntnisschriften. Dem „Jetzt", von dem im Vorausgegangenen die Rede war, korrespondiert also das „Hier".

Die *lutherische Bekenntnisbildung* ist dagegen ungleich *stärker an der Gesamtkirche ausgerichtet.* Das gilt — paradoxerweise, könnte man sagen — in besonderem Maße von jenem lutherischen Bekenntnis, das unter den jetzt noch gültigen lutherischen Bekenntnissen der Reformationszeit — neben den „Schmalkaldischen Artikeln" — als einziges eine bestimmte Ortsbezeichnung trägt, dem „Augsburger Bekenntnis"[85]. Immer wieder wird an entscheidenden Stellen dieses Bekenntnisses betont, es wolle den „gemeinsamen christlichen Glauben", also den „katholischen" Glauben bekennen, und damit ist genau das gemeint, was z.B. Vinzenz von Lerinum als „katholisch" definiert[86].

Das gilt auch dort, wo in den lutherischen Bekenntnisschriften etwas wie eine „Theologie des Bekenntnisses" entwickelt wird, nämlich im einleitenden Teil der „Formula Concordiae" von 1577. Die Bekenntnisse und Schriften der Reformationszeit werden dort in die gesamtkirchliche Bekenntnisbildung eingeordnet und damit in ihrer gesamtkirchlichen Verwurzelung und Reichweite betont.

In der Entwicklung und Ausbreitung des Luthertums bis hin zur Bildung des Lutherischen Weltbundes ist diese universale, das Regional-, Partikular- und Territorialkirchliche transzendierende Dimension des Bekenntnisses ganz deutlich zu erkennen, sofern es letztlich nur *eine* der reformatorischen Bekenntnisschriften ist, die von den lutherischen Kirchen aller Länder rezipiert wurde und sie in einer weltweiten Gemeinschaft zusammenhält.

Ad 3)

Die im Vorausgegangenen beschriebenen Unterschiede zwischen den beiden großen Typen reformatorischer Bekenntnisbildung wirken sich nun aus in einem dritten Unterschied. Dieser dritte Unterschied verdient es, gesondert genannt zu werden, weil man durchaus sagen könnte, daß hier der *eigentliche* Unterschied beider Bekenntnistypen liegt, aus denen sich jene ersten beiden Verschiedenheiten als Folgeerscheinungen ergeben: Es ist die *unterschiedliche Beurteilung*, ja das unterschiedliche Verständnis *von Verbindlichkeit und Gültigkeit kirchlicher Bekenntnisse.*

Nun verhält es sich keineswegs so einfach, daß auf der einen Seite die Verbindlichkeit des Bekenntnisses behauptet, auf der anderen Seite diese Verbindlichkeit verneint würde. Vielmehr gilt für *beide* Typen, daß kirchliches Bekenntnis normativen Charakter hat für Lehre, Verkündigung und Leben der Kirche; und es gilt ebenfalls für *beide* Typen, daß kirchliche Bekenntnisse sekundäre Instanzen sind, die einer letztgültigen Instanz untergeordnet bleiben, an der sie sich — auch konkret und immer wieder — messen und korrigieren lassen müssen. Gerade dies letztere gehört zu den unveräußerlichen Grundüberzeugungen der Reformation. Und es ist schließlich auch so, daß reformierte *und* lutherische Tradition diese dem kirchlichen Bekenntnis übergeordnete, es kritisch zur Rechenschaft rufende Instanz im Worte Gottes sehen.

Der *Unterschied* in der Frage nach der Verbindlichkeit kirchlichen Bekenntnisses beginnt erst dort, wo dieses „Wort Gottes" näher bestimmt wird:

Für die *reformierte Tradition* — das wird in den reformierten Bekenntnissen mit ihrer bezeichnenden Hervorhebung der Autorität der Heiligen Schrift, und zwar der Schrift in ihrem *Textbestand*, sehr deutlich — ist es eben stärker der *biblische Schriftkanon als solcher*, der jene letztgültige Autorität besitzt, eine Verbindlichkeit, die durch keine andere angetastet werden darf und der sich die relative Verbindlichkeit kirchlicher Bekenntnisse *jederzeit* unterzuordnen hat und vor der sie *jederzeit* bereit sein muß, sich preiszugeben.

Für die *lutherische Tradition* steht stärker „das *Heilshandeln Gottes selbst* im Mittelpunkt, wie es in der Heiligen Schrift offenbart ist und bezeugt wird"[87]. Die auch von lutherischer Seite so stark betonte Rückbindung des kirchlichen Bekenntnisses an die Heilige Schrift ist darum eine Rückbindung nicht so sehr an die Schrift qua autoritativem Wort Gottes, sondern qua grundlegender Bezeugung des göttlichen Heilshandelns in Christus, qua Bezeugung des „Evangeliums". Und damit stoßen wir auf jenen Begriff, der vielleicht am hilfreichsten ist, wenn es darum geht, den dritten Unterschied zwischen den beiden reformatorischen Bekenntnistypen recht zu erfassen und zu verdeutlichen.

„Evangelium" ist in der Tat der grundlegende Begriff, von dem sich das lutherische Verständnis und die lutherische Betonung der Verbindlichkeit kirchlichen Bekenntnisses erschließt. Dieser Begriff ist ein schlechthin zentraler Begriff in der für die lutherischen Kirchen grundlegenden Bekenntnisschrift, der Confessio Augustana. In ihrer deutschen Fassung begegnet er 32 mal und wird — was wichtiger als die Häufigkeit seines Gebrauches ist — mit beachtlicher terminologischer Konsequenz als Bezeichnung für das Heilshandeln Gottes gebraucht, d.h. für die Botschaft von der Rechtfertigung sola gratia sola fide oder — wie es mehrfach heißt — für „die Lehre vom Glauben"[88].

In den reformierten Bekenntnisschriften findet sich, soweit ich sehe, diese Art der Bestimmung von Wort Gottes als „Evangelium" nicht, zumindest nicht in dem klaren und konsequenten Sinne, wie dies in der Confessio Augustana begegnet. Das reformierte Äquivalent wäre vielmehr die Bestimmung des Wortes Gottes als Heilige Schrift.

Von daher wird dann auch klar, warum man lutherischerseits bereit ist, dem kirchlichen Bekenntnis einen höheren Grad an Verbindlichkeit zuzusprechen, und warum das kirchliche Bekenntnis dort nicht in dem Maße jederzeit zur Disposition steht, wie es auf reformierter Seite gesagt, gefordert und z.T. wohl auch praktiziert wird. Denn dieses „Evangelium" wird „im Lehrbekenntnis der Kirche aufgrund der Schrift ausgesagt, aber eben so, daß das *Bekenntnis* nicht allein als Antwort des Glaubens gilt, sondern auch und zugleich *eine Gestalt des Evangeliums ist*"[89].

Dieses verschiedene Verständnis von kirchlichem Bekenntnis und seiner Verbindlichkeit beleuchtet rückblickend noch einmal jene beiden ersten Unterschiede und macht sie einsichtiger: die Verschiedenheit im Blick auf die Bewertung kirchlicher Tradition bei dem Bemühen um Wahrung der apostolischen Kontinuität des Glaubens einerseits und andererseits die Verschiedenheit zwischen einer stärker gesamtkirchlichen und einer stärker ortskirchlichen oder — sagen wir es einmal moderner — „kontextualkirchlichen" Orientierung des Bekenntnisses und Bekennens.

Lassen Sie mich diese langen Ausführungen mit einigen kurzen Sätzen abschließen:

Es ist gerade in letzter Zeit mehrfach gesagt worden, nach dem „Bekenntnisreduktionismus" des Mittelalters kehre „in der Reformationszeit jenes ursprüngliche Bekennen aus Glauben wieder, das in seiner freiheitlichen Vielfalt und vielfältigen Freiheit von jeher elementare Lebensäußerung der Christusgemeinde gewesen" sei[90]. Die Reformation habe also „der ganzen Christenheit die Tatsache wieder zu Bewußtsein gebracht ..., daß die Kirche und jeder einzelne Christ sich immer ‚in statu confessionis' befinden"[91].

Als Historiker kann man dem vermutlich zustimmen, auch wenn man weiß, daß Reichtum und Lebendigkeit des Bekennens — wie nach der Zeit der frühen Christenheit, so auch — nach der Reformation wieder stark zurückgetreten sind.

Man kann jenem Urteil aber auch als Christ und Theologe unserer Zeit zustimmen und sagen: auch „nostro tempore et loco" sei die „confessio fidei" — um erneut Thomas von Aquin zu zitieren[92] — in eminentem Maße „de necessitate salutis". Man kann sogar noch weiter gehen und sagen: Vielfalt und Lebendigkeit christlichen Bekennens seien heute wieder im Kommen begriffen, wie manche erstaunlich reiche Dokumentation gegenwärtiger Glaubensbekenntnisse und zahlreiche theologische Bemühungen um gegenwarts- und kontextbezogenes Christusbekenntnis zeigen. „Bekenntnis in Bewegung", so heißt der bezeichnende Titel einer solchen Veröffentlichung unserer Zeit[93].

Aber gerade die Geschichte — besonders die Geschichte der Reformation — zeigt nicht nur die religiöse Kraft und Freudigkeit dieses leben-

digen Bekenntniswillens und dieser vielfältigen Bekenntnisbildung. Die Geschichte zeigt ebenfalls die Problematik, die Gefahren, die Not der Bekenntnisvielfalt.

Es wird darauf ankommen, den neu aufgebrochenen dynamischen Bekenntniswillen und die entstehende Vielfalt der Bekenntnisbildung zugleich zu fördern und zu orientieren, sie anzuregen und doch zusammenzuhalten in der Gemeinschaft des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche.

Dazu sollten uns die Erfahrungen der Geschichte und die daraus gewonnen Kriterien helfen. Sie sollten uns dazu helfen, daß die „confessio fidei" wirklich, um es noch einmal mit dem hl. Thomas zu sagen, „ad honorem Dei et ad utilitatem proximi" geschieht. Und das wird eine wachsende und lebendige Bekenntnisvielfalt nur dann leisten, wenn in ihr die grundlegende — „synchronische" wie „diachronische" — Einheit der „Confessio fidei Christianae" in ausreichendem Maße sichtbar und verifizierbar bleibt.

Anmerkungen

1 J. Wirsching, Bekenntnisschriften, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. V, Berlin 1979; er spricht davon, daß im Kampfe gegen die Arianer und vollends seit der kaiserlichen Ketzergesetzgebung der „ursprüngliche Bekenntnisreichtum mehr und mehr verloren" gegangen sei und „eine einschneidende Reduktions- oder Konzentrationsphase in der Bekenntnisbildung der Kirche" begonnen habe (490; vgl. 491 und 494).

2 G. Kretschmar, Pourquoi, après la Confession d'Augsbourg, d'autres confessions de foi dans les églises de la Réforme? in: La Confession d'Augsbourg. Autour d'un colloque oecuménique international. Le Point Théologique 37, Paris 1980, 123.

3 Le symbole de Nicée hier et aujourd'hui, Paris 1978, 21.

4 Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche, in: Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979-1980, hrsg. von P. Meinhold, Wiesbaden 1980, 49. (Das Zitat stammt aus *Dei Verbum, 8.*) Diese Auffassung, so scheint mir, prägt stark auch den Beitrag J. M. R. Tillards, O. P., in diesem Band „Das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens".

5 Ibid. 60 und 54.

6 Luthers Werke (Weimarer Ausgabe = WA) 57, 137.

7 Zitiert nach Congar, a.a.O. 48, Anm. 1; vgl. Thomas von Aquin, Sum. Theol. 2a 2ae q.3 a 1 ad 1: „... dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei ... Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis ... Tertia est confessio peccatorum".

8 Congar, a.a.O. 48 (s.o. Anm. 4).

9 Bei dieser Typisierung bin ich in mancher Hinsicht dem Artikel von Prof. Walter Brandmüller, Augsburg, verpflichtet: Der Weg zur Confessio Augustana. Er ist inzwischen veröffentlicht in: Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang. Ringvorlesung der Universität Augsburg zum Jubiläumsjahr 1980, hrsg. v. W. Reinhard, München 1981, 31 ff. Auch dem bereits erwähnten zwar kurzen, aber ungemein inhalts- und materialreichen Artikel Yves Congars habe ich zahlreiche Hinweise zu verdanken (s.o. Anm. 4).

10 Vgl. dazu P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de Saint Augustin, Paris 1950, 13 ff („Le schéma théologique des Confessions"), wo gezeigt wird, wie in den ersten 9 Büchern Lobbekenntnis und Sündenbekenntnis vorherrschen, wie aber mit dem 10. Buch stärker die „confessio fidei" hervortritt (vgl. bes. 19/20).

11 Confessio Alvari, PL 121, 397-412; das fälschlicherweise Alkuin („Albini confessio fidei") zugeschriebene Bekenntnis Jean de Fécamps, PL 101, 1027-1098; die Confessio S. Brunonis, PL 153, 571-572; vgl. dazu Congar, a.a.O. 51, Anm. 28-30.

12 Z.B. die „Apologia seu fidei confessio" Abälards (PL 178, 105-108), Wicliffs „Confessio" von 1381 (vgl. dazu Congar, a.a.O. 53, Anm. 46-48), u.a.

13 PL 96, 881-888.

14 Ibid. 884.

15 Ibid. 883.

16 PL 121, 347-366.

17 IV. Toletanum (633), DS 485; VI. Toletanum (638), DS 490.

18 PL 121, 349.

19 Congar, a.a.O. Anm. 35 und 37.

20 Ibid. 52, Anm. 35 und 37.

21 PL 150, 411.

22 PL 96, 883.

23 Ibid. 884 u.ö.

24 PL 96, 884; 885/886; DS 690; PL 150, 411.

25 PL 150, 411.

26 A.a.O. 53; vgl. 54.

27 „Consensus Ecclesiae universalis"; „unitas fidei cum omnibus fidelibus ecclesiae"; „cum universali Ecclesiae, quae in toto mundo dilatata noscitur, similiter sentire" (Felix von Urgel, PL 96, 883; 884 u.ö.); „consentio ... sanctae Romanae Ecclesiae" (Berengars erste Formel von 1059, DS 690).

28 „Sancti patres"; „ad rectum tramitem fidei reverti" (Felix von Urgel, PL 96, 884; 885 u.ö.).

29 Auch die teils heidnischen, teils arianischen Langobarden gehen seit dieser Zeit mehr und mehr zum katholischen Glauben über.

30 Concílio de Toledo III a. 589, in: Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos, ed. J. Vives, Barcelona/Madrid 1963; 107 ff; hier: 112.

31 Ibid. 113 ff (Es gibt kleine Abweichungen im Wortlaut).

32 Ibid. 112.

33 Ibid. 111.

34 Ibid. 116.

35 Ibid. 112.

36 Ibid. 112 f.
37 Ibid. 109; DS 470.
38 Ibid. 114.
39 Ibid. 111.
40 Ibid. 110.
41 Ibid. 107.
42 Ibid. 116 f.
43 Ibid. 110.
44 Ibid. 107.
45 Ibid. 109 f.
46 Ibid. 110.
47 Ibid. 111.
48 Ibid. 125.
49 Ich denke dabei z.B. an die Tatsache, daß die Aussage: „Haec est vera fides catholica" oder: „Haec est catholicae Ecclesiae fides" sich auf „quantitativ" sehr unterschiedliche Texte und Textinhalte beziehen kann. Ich verweise nur auf zwei so unterschiedliche Bekenntnisse wie das „Symbolum triado-christologicum" des IV. Toletanum (633; DS 485), das ja nichts als eine paraphrasierende Wiederholung des altkirchlichen trinitarischen und christologischen Dogmas ist, einerseits, und andererseits die „Professio fidei Tridentina" mit ihrem das Ganze des damaligen dogmatischen Lehrgebäudes umfassenden bzw. bewußt implizierenden Inhalt. Und *beide* enden sachlich mit derselben Aussage: „haec est catholicae Ecclesiae fides, hanc confessionem conservamus..." (DS 485), bzw.: „Hanc veram catholicam fidem ... sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram ... retinere et confiteri ... voveo et iuro ..." (DS 1870).
50 Vgl. auch den Brief Innozenz' III. „Cum inaestimabile pretium" (14. Juni 1210) im Blick auf die Gruppe um Bernardus Primus (PL 216, 289-293).
51 Vgl. z.B. H. Meyer, Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis, in: Kirche und Bekenntnis, hrsg. von P. Meinhold, Wiesbaden 1980, 71 f; Anm. 7.
52 Z.B. A. Gounelle, Pourquoi, après la Confession d'Augsbourg, d'autres confessions de foi dans les églises de la Réforme? in: La Confession d'Augsbourg. Autour d'un colloque oecuménique international, Paris 1980, 96 f; G. Kretschmar, Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche, in: Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe? H. Fries u.a. Regensburg 1979, 33 ff; J. Wirsching, a.a.O. 488.
53 Vgl. dazu besonders B. Moeller, Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana, in: ZKG 75 (1964), 156-158. Auch W. Maurer zeigt, daß „Melanchthon in seiner Augsburger Formulierungsarbeit" neben dem Athanasianum das Innocentianum „zur Auslegung des altkirchlichen Dogmas neu herangezogen hat" (Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana, in: ARG 51 (1960), 181 f; vgl. auch W. Maurer: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1 und 2, Gütersloh 1976 und 1978, wo er wiederholt auf den theologischen Einfluß des Innocentianum auf die Entstehung einzelner Artikel der Confessio Augustana hinweist: Bd. I, 58, 60, 182, 187; Bd. II, 200 und 228), und P. Fraenkel sieht das Glaubensdekret von 1215 als „eine der

wichtigen Vorlagen der CA" an (Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis, in: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche, hrsg. von E. Iserloh, Münster 1980, 292).
54 Hier liegt eine auffallende Analogie zwischen Mittelalter und nachreformatorischer Zeit, auf die zwar wiederholt hingewiesen worden ist (E. Vogelsang, Der confessio-Begriff des jungen Luther — 1513-1522, in: Luther Jahrbuch 1930, 108; M. Schmidt, Sinn und Grenze der Konfessionalität, in: Konfessionalität — Sinn und Grenze der Konfession, Jahrbuch des Evangelischen Bundes XVI/1973, 31; Anm. 23; J. Wirsching, a.a.O. 491 f; 496), die man aber bislang noch nicht näher untersucht hat.
55 E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903.
56 The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America, Part I: Book of Confessions, Second Edition, Philadelphia 1970, 9.01-.05 ff.
57 In englischer Sprache veröffentlicht in: WCC-exchange, No 2, May 1977. Allerdings rechnet E. F. K. Müller seiner Sammlung „reformierter" Bekenntnisschriften auch die „39 Artikel" der anglikanischen Kirche und den anglikanischen Katechismus von 1549 zu.
58 Wittenberger Artikel von 1536; Bishops Book von 1537; Dreizehn Artikel von 1538; King's Book von 1543; erste Fassung der „39-Artikel" (stark durch CA geprägt) von 1552; endgültige Fassung (vermittelnd) von 1562.
59 Die 25 „Historischen Glaubensartikel", verfaßt von John Wesley — unter Zugrundelegung der „39 Artikel" — für die nordamerikanischen Methodisten in ihrer spezifischen politischen Situation; deutscher Text in: Der Methodismus, hrsg. von E. Sommer, Die Kirchen der Welt, Bd. VI, Stuttgart 1968, 339 ff.
60 „Baptist Confession" von 1688; „Philadelphia Confession" von 1742; „New Hampshire Confession" von 1833; „Rechenschaft vom Glauben" von 1970.
61 WA 26, 499 ff; hier: 499.
62 Wie und was wir, Ernst, von Gots gnaden herzog zu Braunswick und Leuneborg, unsers furstenthumbs pharhern und predigern zu predigen befholen (1529), in: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhundets, hrsg. von E. Sehling, Band VI, Tübingen 1955, 522-532.
63 Zwingli, Hauptschriften. Zwingli der Theologe. III. Teil, Zürich 1948, 251 ff; auch in E. F. K. Müller, a.a.O. 79 ff.
64 M. Lienhard, Evangelische Alternativen zur Augustana? Tetrapolitana und Fidei Ratio, in: Bekenntnis und Geschichte, 96 (s.o. Anm. 9).
65 2a 2ae q.3 a.2; vgl. CIC 1325 § 1.
66 Vgl. E. F. K. Müller, a.a.O. XXIV.
67 Nach W. Lohff ist Bekenntnis nach protestantischem Verständnis „die zusammenfassende ... Bezeugung der aus der Hl. Schrift vernommenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus" (LThK Bd. II, Freiburg 1958, Bekenntnisschriften, 149). Ähnlich G. Kretschmar: nach dem spezifischen Wittenberger Sprachgebrauch sei „Bekenntnis ... Summe christlicher Lehre" (Die Bedeutung der Confessio Augustana, 55; s.o. Anm. 52) und: „Elles (sc. les confessions de foi de la Réforme) visent à un consensus sur l'ensemble..." (Pourquoi d'autres confessions de foi? 123; s.o. Anm. 2). De-

mentsprechend Yves Congar: „So wie die Lutheraner das Wort gebrauchen, bedeutet Bekenntnis die Gesamtheit der zu glaubenden Artikel" (a.a.O. 57).

68 WA 26, 499.

69 Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3., verbesserte Auflage, Göttingen 1956 (= BSLK), 49.

70 BSLK, 83c.

71 G. Kretschmar, Pourquoi d'autres confessions de foi? 123 (s.o. Anm. 2).

72 J. Wirsching, a.a.O. 488, dazu Anm. 6 und 7; vgl. G. Kretschmar, Pourquoi d'autres confessions de foi? (s.o. Anm. 2).

73 Confessio Augustana, Art. 7; Confessio Helvetica Posterior, Art. 17; vgl. G. Kretschmar, ibid. 126 f.

74 S. G. Maron, Geschichtliche Aspekte neuzeitlicher Konfessionalität, in: Konfessionalität — Sinn und Grenze der Konfession (s.o. Anm. 54), 53 ff, Anm. 22; M. Schmidt, a.a.O. (s.o. Anm. 54) 27, Anm. 20, und 31, Anm. 23; vgl. dazu vor allem E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München/Wien 1965; neuerdings u.a. W. Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: Bekenntnis und Geschichte, 165 ff (s.o. Anm. 9).

75 Unterschiede und Gegensätze in einzelnen dogmatischen Loci und Glaubensfragen stehen an dieser Stelle nicht zur Debatte (also z.B. Abendmahl, Sakramente, Prädestination, Sündenlehre usw.), und ebensowenig soll hier von gelegentlichen Unterschieden im Stil oder im literarischen Genus die Rede sein, also z.B. davon, ob in thetisch/kategorisch/knapper oder stärker argumentativ/reflektiv/ausführlicher Weise der Glaubensinhalt formuliert wird. Gerade diese letzten Unterschiede sind ja ausgesprochen sekundär und können im übrigen in ein und demselben Bekenntnis — z.B. in der Confessio Augustana — begegnen.

76 W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. I, Gütersloh 1976, 67; vgl. 61 ff.

77 Vgl. J. Wirsching, a.a.O. 496; er konstatiert hier den Einfluß Melanchthons, der für das Luthertum, so meint er, bestimmend werde. Es sei der Gedanke des Stafettenlaufs der biblischen aber auch der nachbiblischen „testes" mit der gottentzündeten „flamma verae doctrinae" (Melanchthons Werke. Studienausgabe, Bd. II/2, Gütersloh 1953, 496; vgl. den „Catalogus testimoniorum", Appendix zum Konkordienbuch, BSLK, 1101 ff). In der „Confessio Saxonica" von 1551, die zur Vorlage auf dem Tridentinum bestimmt war, heißt es: „Wir bekräftigen klar vor Gott und der ganzen Kirche im Himmel und auf Erden, daß wir in wahrem Glauben alle Schriften der Propheten und Apostel umfangen und zwar eben in diesem wahrhaftigen Verstand (Sinn), wie er seinen Ausdruck findet in den Symbola, dem Apostolischen, Nicänischen und Athanasianischen. Und eben diese Symbola und ihren reinen Sinn haben wir immer ohne Verfälschung gehalten und werden wir mit Gottes Hilfe stets für und für halten und bekennen" (zit. nach V. Pfnür, Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekenntnisse, in: Studien zur Bekenntnisbildung, 86 f (s.o. Anm. 4; vgl. Corpus Reformatorum 28, 488). Vgl. das schöne Wort J. A. Möhlers: „Diese Symbole bilden das Gemeinsame der getrennten Kirchen, die teure Mitgift, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf ihre neuen Ansiedlungen übertrugen..." (Symbolik, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 32). Damaskinos Papandreou scheint dagegen Zweifel zu haben an einer wirklichen Übernahme der altkirchlichen Lehrentscheidungen (Nicea 325 und Konstantinopel 381), wenn er ihre „vollere Rezeption" fordert (Die Bekenntnisse der orthodox-morgenländischen Kirche, in: Studien zur Bekenntnisbildung, 104; s.o. Anm. 4).

78 G. Kretschmar, Pourquoi d'autres confessions de foi? 130 (s.o. Anm. 2). Man kann das z.B. an den drei erwähnten ungarischen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts sehen, die alle „im Sinne der Confessio Augustana" formuliert wurden. Von der „Confessio Scepusiana" (1569) heißt es z.B., sie sei „correspondens Confessioni Augustanae" (s. dazu H. Meyer, Die Bedeutung der Augustana in der Entwicklung des Luthertums, in: Bekenntnis und Geschichte, 146, s.o. Anm. 9). Auch in neuerer Zeit wird das sichtbar, etwa am Bekenntnis der lutherischen indonesischen Batak-Kirche (1951), das sich wesentlich an die Confessio Augustana anschließt (s. dazu L. Schreiner, Das Bekenntnis der Batak-Kirche. Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 137, München 1966, bes. 19-22 und 27-33).

79 Confessio Helvetica posterior, Art. 2 (De interpretandis Scripturis sanctis, et de Patribus, Conciliis, et Traditionibus); auch in anderen reformierten Bekenntnissen ist dies gelegentlich thematisiert.

80 Die Confessio Gallicana von 1559 nennt die altkirchlichen Symbole (Art. 5; Müller, 222), und die Confessio Rhaetica von 1552 zitiert alle drei Symbole wörtlich (Müller, 164), um nur zwei Beispiele zu nennen.

81 Die Berner Thesen von 1528 (Art. 1 und 2; Müller, 30), die Confessio Tetrapolitana von 1530 (Art. 1), das Genfer Bekenntnis von 1536 (Müller, 111), die Confessio Gallicana von 1559 (Art. 2 ff; Müller, 221 ff), die Confessio Belgica von 1561 (Art. 2 ff; Müller 233 ff), die Confessio Helvetica posterior von 1562 (Art. 1; Müller, 170 ff) und viele andere reformierte Bekenntnisschriften beginnen alle mit einem oder mehreren Artikeln über Wort Gottes oder Heilige Schrift, bzw. enthalten einen solchen Artikel und führen nicht selten die biblischen Bücher im einzelnen auf. Anders das Schottische Bekenntnis von 1560, das erst in Art. 19 (Müller, 258) von der Schrift redet, oder das Ungarische Bekenntnis von 1562, das nur in einem auffallend kurzen Artikel (IV/27; Müller 410) von der Schrift und ihrer Autorität handelt.

82 Auch die Einleitung zur „Formula Concordiae" von 1577 (BSLK, 766 ff u. 833 ff) ist kein Artikel über die Hl. Schrift nach der Art der entsprechenden Artikel in den reformierten Bekenntnissen oder auch der anglikanischen „39 Artikel" (Art. 6 und 7) und der methodistischen „Historischen Glaubensartikel" (Art. 5 und 6).

83 J. Wirsching (a.a.O. 502) erwähnt Bekenntnisabrogationen in der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz, z.B. in Basel, 1872, und Graubünden, 1873.

84 J. Wirsching, a.a.O. 488.

85 Aber die Bezeichnung „Augsburg" ist ja im Grunde keine echte Ortsbezeichnung, sondern die Bezeichnung für ein Ereignis — den Reichstag von 1530 —, das ausgesprochen gesamtkirchliche Reichweite hatte.

86 Commonitorium 2, 3; vgl. H. Meyer, Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis, 74 ff (s.o. Anm. 51).
87 G. Kretschmar, Pourquoi d'autres confessions de foi? 130 (s.o. Anm. 2).
88 Confessio Augustana 15; 20,10 f; 26,20. Vgl. H. Meyer, Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis, 86, Anm. 33 (s.o. Anm. 51), und W. Trilling, „Das Evangelium" in der Confessio Augustana und bei Paulus, in: Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, hrsg. von F. Hoffmann und U. Kühn, Berlin 1980, 129 ff, bes. 137.
89 G. Kretschmar, Pourquoi d'autres confessions de foi? 130 (s.o. Anm. 2); vgl. ders., Die Bedeutung der Confessio Augustana, 47 ff, bes. 51 f (s.o. Anm. 52).
90 J. Wirsching, a.a.O. 494 f.
91 P. Meinhold, Die gesamtkirchliche Bedeutung der Confessio Augustana, in: Studien zur Bekenntnisbildung, a.a.O. (s.o. Anm. 4) 82.
92 S.o. Anm. 65.
93 Hrsg. von G. Ruhbach, H. Schröer u.a., Göttingen 1969.

Die Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen

Der missiologische Auftrag, den Glauben zu bekennen

Eine asiatische Überlegung

Choan-Seng Song

Rom und Wittenberg

Immer wenn ich in Rom bin, spüre ich die Bürde der Geschichte. Jeder Stein der alten Stadt hat eine Geschichte zu erzählen. Jede Säule bewahrt noch das Murmeln, Rufen und Lachen der Bürger des alten Roms, wenn sie ihren täglichen Geschäften nachgingen. Die Ruinen des Kolosseums sind lebendige und beredte Zeugen blutiger Dramen, die vom kaiserlichen Rom gegen die aufblühende christliche Gemeinde inszeniert wurden. Und natürlich gibt es die Basilika von St. Peter im Vatikan, die größte christliche Kirche der Welt. Eine solche Zusammenballung von Geschichte, Kunst und Frömmigkeit in dieser Basilika, darauf ausgerichtet, dem Glauben zu dienen, überwältigt und verwirrt mich. So viel Vergangenheit! So viel Überlieferung! So viel christliche Sehnsucht! So viel von allem! Ich komme mir vor wie eingesperrt in ein Zimmer mit gemauerten Wänden, ertränkt von Geräuschen, die von allen Seiten kommen, schwindelig von der Fülle der Bilder, wohin ich mich auch wende.
Aber dieses Mal empfinde ich in Rom, der Ewigen Stadt, eine zusätzliche Last an Geschichte. Unter den 35 Teilnehmern dieses Kolloquiums über „Confessio Fidei" zählte ich fünfzehn Lutheraner, elf Katholiken und neun andere, Methodisten, Reformierte, Anglikaner, Orthodoxe. Rom und Wittenberg; Rom gestärkt durch Wittenberg, Wittenberg gestärkt durch Rom. Für meinen bescheidenen asiatischen Verstand gibt es da zu viel Geschichte, die erfaßt sein will, für mein beschränktes asiatisches theologisches Gehirn zu viel Theologie, die verarbeitet sein will, und für meine relativ junge christliche Erfahrung zu viel Tradition, die verstanden sein will. Wie soll ich — einer aus jenem Teil Asiens, in dem das Christentum keine der großen Religionen geworden ist, in dem der christliche Glaube keine Lehrsyste-

me gebildet und keine theologischen Schulen entwickelt hat, in dem christliches Leben und christlicher Gottesdienst sich nicht in rituelle und liturgische Traditionen umgesetzt haben —, wie soll ich unter dem vereinten Gewicht von Rom und Wittenberg über „Confessio Fidei" reden?

Ich will darum Rom und Wittenberg beiseitelassen. Diese Entscheidung kommt nicht aus einem Vorurteil gegenüber Rom oder Wittenberg; denn ich will auch Genf, einst eine Bastion der Reformation, und Oxford, den Geburtsort des Methodismus, beiseitelassen. Das ist eine ganz bewußte Entscheidung, die viele von uns in Asien treffen. Wir haben gehört, wie Paulus die unter sich zerfallene Gemeinde von Korinth beschreibt: „Ich halte zu Paulus; ich bin für Apollos; ich folge Kephas; ich gehöre zu Christus" (1Kor 3,4 und 22 f). Das klingt nach jenem Persönlichkeitskult in kommunistischen Ländern, den wir Christen so sehr mißbilligen. Glaube ist nicht Kult. Man sollte sich nicht in konfessionelle Loyalität wie in einen kultischen Kokon einspinnen. Ein Credo oder Glaubensbekenntnis, also ein worthafter Ausdruck des Glaubens sollte nicht zu einem starren Maßstab der Rechtgläubigkeit werden. Denn eines weiß ich: Jesus hatte keinen in Worten festgelegten Maßstab, um daran den Glauben und die religiöse Loyalität der Menschen zu messen.

Theologie in Gärung

Ich muß hier auf eine Konsultation über „Konfessionsfamilien und die Kirchen in Asien" verweisen, die von der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (heute „Christliche Konferenz in Asien") im Dezember 1965 in Kandy, Sri Lanka, durchgeführt wurde. In einer Erklärung über „Die bekennende Kirche in Asien und ihre theologische Aufgabe" sagten asiatische Christen auf dieser Konsultation:

„Wir haben die ‚große Tradition' des Evangeliums von denen geerbt, die das Evangelium nach Asien gebracht haben, aber wir sind der Meinung, daß Christus uns noch mehr an Wahrheit offenbaren kann, wenn wir versuchen, sein Werk unter Menschen in ihren verschiedenen asiatischen Kulturen, ihren verschiedenen Religionen und in ihrem Hineingestelltsein in die moderne Revolution Asiens zu verstehen. In der Vergangenheit waren wir... durch überkommene traditionelle und begriffliche Bekenntnisgestalten zu sehr gebunden, als daß wir solche Wagnisse hätten unternehmen können. Formulierungen solcher Art waren Zeichen und Wegweiser für die Wahrheit; wir

haben sie jedoch allzuoft als das letzte Wort der Wahrheit interpretiert bzw. uns interpretieren lassen, so daß wir uns um sie scharten und darüber vergaßen, daß, so wie Menschen anderer Zeiten und Kulturen ihr eigenes Bekenntnis hervorgebracht haben, auch wir in unserer Zeit und Kultur das gleiche tun müßten. Wenn wir die schriftlichen Bekenntnisse von Kirchen einer anderen Kultur und Zeit verabsolutieren, werden wir unfähig zur Erkenntnis der neuen Wahrheitstiefen, die Gott uns inmitten des asiatischen Lebens in Christus offenbaren kann."[1]

„Mehr" an Gottes Wahrheit, abgesehen von den christlichen Traditionen, die die asiatischen Kirchen als Erbe empfangen haben? Geschriebene Bekenntnisse, die Fundamente der Kirchen, „ent-absolutisieren"? Das ist Glaube in der Revolte! Das ist theologische Rebellion! Ob Revolte oder nicht, Rebellion oder nicht, eine erregende Ära theologischer Gärung hatte endlich in Asien begonnen, und sie hat sich seit jener historischen Konsultation in Kandy ständig fortgesetzt.

Rom, Wittenberg, Genf... der Bann, den die in Denominationen aufgeteilte Christenheit auf die Kirchen in Asien gelegt hatte, ist gebrochen. Die Last des Konfessionalismus ist den Theologen Asiens von ihren Schultern genommen. Wir haben unser Lager um altehrwürdige Glaubenssymbole und Bekenntnisse abgebrochen. Wir haben erkannt, daß es mehr an Wahrheit Gottes gibt, als „klassische" Glaubensformulierungen und traditionelle Schultheologien sich träumen lassen. Wir sind im Vergleich zu den „schwergewichtigen" alten Kirchen „leichtgewichtige" Kirchen geworden, und wir sind auch „Leichtgewicht"-Theologen im Unterschied zu unseren „Schwergewicht"-Partnern in Europa und Nordamerika. Aber „Leichtgewicht" ist schön! Wir können uns viel freier bewegen in unserem täglichen Umgang mit unseren buddhistischen Freunden und hinduistischen Nachbarn. Wir spüren besser den Puls des Lebens rundherum um unsere Kirchen und Seminare. Wir haben gelernt, daß die tiefe Sorge um das Heil der Welt nicht alleiniges Vorrecht des Christentums ist.

Das ist nicht nur Glaube in Revolte oder Theologie in Rebellion. Das ist Revolution! Asiatische Kulturen sollten nicht länger als Beweis dafür gelten, daß Gottes Heilswahrheit nur in der jüdisch-christlichen Geschichte offenbart ist. Menschen anderen Glaubens sollten nicht länger als „Nicht-Volk-Gottes" angesehen werden, es sei denn, sie ließen sich erretten von christlichen Evangelisten. Wir haben noch mehr erkannt: Das schwere Leid der Menschen in Asien ruft nach ei-

nem Gott, der nicht gelähmt wird durch theologische Thesen und Antithesen.

Auf der Konsultation in Kandy sind die asiatischen Kirchen endlich mündig geworden. Ich kann nicht umhin, hier an die Geschichte von Jesu Blindenheilung zu erinnern, ein Drama des Lebens und des Glaubens, das der Evangelist Johannes uns so meisterhaft erzählt (Joh 9,1-14). Die religiösen Führer waren fest entschlossen zu beweisen, daß Jesus ein Betrüger und Scharlatan war, konnten aber den Geheilten nicht dazu bringen, die Tatsache zu leugnen, daß Jesus ihn wieder sehend gemacht hatte. Sie wandten sich darum an seine Eltern. Arme Eltern! Sie müssen furchtbar erschrocken gewesen sein. Sie kannten die Konsequenzen, wenn sie die Wahrheit sagen würden: den Ausschluß aus der Synagoge, und in der Tat wurde ihr Sohn später ausgeschlossen. Aber die Angst gab ihnen eine kluge Antwort ein: „Fragt ihn! Er ist alt genug. Er mag selbst für sich reden!" (9,21). Und der Mann redete selbst für sich. Was er, ein elender Bettler, zu seinen mächtigen religiösen Vorgesetzten sagte, war: „Ich war blind, und jetzt sehe ich" (9,25). Körperlich gesehen war der Mann volljährig. Das konnten seine Eltern an seiner Statt sagen. Aber durch sein Bekenntnis zu dem, was Jesus für ihn getan hatte, wurde er auch geistig mündig. Das konnte keiner an seiner Statt, sondern allein er selbst für sich sagen.

Auch die Kirchen in Asien haben begonnen, für sich selbst zu sprechen, und was sie in Kandy 1965 gesagt haben, verdient unsere ganze Aufmerksamkeit. Die Vertreter der asiatischen Kirchen sagten in aller Offenheit: „Dogmatische theologische Aussagen einer Kirche, die außerhalb des Spielfeldes als Zuschauer steht oder vielleicht sogar als Deuter dessen, was Gott in Asien tut, können keine überzeugende Wirkung ausüben."[2] Das sind starke Worte für Kirchen, die außerhalb des Spielfeldes stehen, und für Theologen, die außerhalb Asiens leben.

Die Kirchen außerhalb des Spielfeldes haben den Kirchen in Asien eine Menge Dinge gesagt. Pfarramtskandidaten müssen das nizänische Glaubenssymbol eidlich bejahen, obwohl es im fernen 4. Jahrhundert und nach ausgedehnten und verwickelten Auseinandersetzungen, die keiner von uns in Asien wirklich verstehen kann, formuliert wurde. Aber das ist noch nicht genug. Das Westminster-Bekenntnis, verfaßt unter dem starken Einfluß calvinistischer Prädestinationslehre, mußte hinzukommen zum konfessionellen Repertoire der Presbyterianer; und natürlich gibt es noch viele andere Bekenntnisse: das Augsburger

Bekenntnis für die asiatischen Lutheraner und die 39 Artikel für die asiatischen Anglikaner...

Auch Theologen, für die Asien nichts als eine Land- und Menschenmasse ist, geben sich alle Mühe, uns zu sagen, was und wie wir zu glauben haben. Die Arbeiten Barths, Rahners oder Bultmanns, um nur einige berühmte Namen zu nennen, werden auch heute noch weitgehend unkritisch in theologischen Vorlesungen behandelt, die unter Palmen stattfinden, und in Seminaren, in denen es darum geht, unser Verhältnis zu Buddhismus, Taoismus und Hinduismus zu bestimmen. Wir sind in der seltsamen und ziemlich dummen Situation eines Autofahrers, dem ein hinter ihm sitzender Beifahrer ständig sagt, wie er zu fahren habe. Und Zuschauer wissen es bekanntlich stets besser! Es ist Zuschauertheologie, die wir getrieben, und Zuschauerglaube, den wir bekannt haben. Eine Zuschauerkirche, das ist es, was wir waren! Die Ostasiatische Christliche Konferenz hat in Kandy offen zugegeben: „Bisher haben die asiatischen Kirchen weithin ihre theologische Aufgabe nicht ernst genug genommen, denn sie haben sich zumeist damit zufriedengegeben, die vorgefertigten Antworten westlicher Theologie oder Bekenntnisse zu übernehmen".[3] Und was noch schlimmer ist: Diese zuschauerhafte Art des Glaubens, der Kirche und der Theologie war für die Kirche Asiens „gewöhnlich eine Quelle der Spaltung".[4]

Wir können nicht anders, als unseren Propheten und Sehern auf der Konsultation in Kandy Recht geben: Mit diesem „Zuschauerchristentum" mußte gebrochen werden. Gibt es aber eine Alternative? Ja, es gebe sie, so hieß es. Man prägte zwei anschauliche Begriffe: „Lebendige Theologie" und „bekennende Theologie".

„Lebendige Theologie", eine Theologie, die lebt — was ist das? Es ist eine „lebendige Theologie, geboren aus der Begegnung einer lebendigen Kirche mit ihrer Welt", eine Theologie, die „zu den aktuellen Fragen das Wort nimmt, die die Menschen in Asien inmitten ihres Dilemmas stellen, die eine Antwort weiß auf ihre Hoffnungen, Wünsche und Errungenschaften, ihre Zweifel, ihre Verzweiflung und ihr Leiden".[5] Und was ist eine „bekennende Theologie"? Was ist diese Theologie, die den Glauben und nicht einen Konfessionalismus bekennt? Bekennende Theologie, so heißt es in der Erklärung der Konsultation, ist „eine Theologie, die das Ergebnis des Ringens einer asiatischen Kirche mit ihrer asiatischen Umwelt darstellt".[6] Das ist ein wundervoller Kreis: Lebendige Theologie ist bekennende Theologie, und bekennende Theologie ist lebendige Theologie. Lebendige und

bekennende Theologie sind die Alternative zur Zuschauertheologie und zur konfessionellen Theologie. Es ist eine Theologie, die dem Evangelium so, wie es in Asien gelebt und erfahren wird, treu sein möchte, und nicht, wie es aus Rom, Wittenberg oder Genf herkommt. Es ist zugleich eine Theologie, die das Heute als ihren Kairos betrachtet und nicht das Gestern einer vier Jahrhundete oder tausend Jahre vergangenen Vergangenheit.

Lebendiges Bekenntnis

Eine lebendige Kirche, die lebendige Theologie treibt und ein lebendiges Bekenntnis ablegt, das ist es, was die Kirchen Asiens sein wollen. 1966, ein Jahr nach der Kandy-Konsultation, veranstaltete die Ostasiatische Christliche Konferenz in Hongkong die erste asiatische Tagung für Glauben und Kirchenverfassung. Es wurde eine Faith-and-Order-Tagung ganz besonderer Art. Im Mittelpunkt der Konferenz stand die Frage nach der Einheit der Kirche. Aber es gab keine gelehrten Vorträge über Tradition und Traditionen und keine heftigen Debatten über die Autorität der Schrift. Es kam unter den Theologen zu keinen Haarspaltereien über Missiologie, Filioque oder eucharistische Gegenwart Christi. Manchen Veteranen und Experten in der Arena theologischer Auseinandersetzungen um Faith-and-Order-Fragen muß die Hongkong-Konferenz wie eine Versammlung theologischer Amateure und kirchlicher Emporkömmlinge erschienen sein. Aber wie auch immer ein Nicht-Asiate die Konferenz beurteilen mag, sie tat, was sie sich zu tun vorgenommen hatte: „Heute den Glauben in Asien bekennen".

In der Einleitung zu der von der Konferenz verabschiedeten Erklärung heißt es:

„... das Hauptanliegen (der Konferenz) war es, die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, daß die Kirchen in Asien heute in solch einem Durcheinander von sich wandelnden Werten, Religionen, Ideologien und Glaubensweisen, von Altem und Neuem leben, daß der christliche Glaube, soll er in Asien bezeugt werden, durch bekennende Kirchen bezeugt werden muß, d. h. durch Kirchen, die in der Totalität ihres Lebens dem Bekenntnis des christlichen Glaubens an Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist verpflichtet sind. Es ist in der Tat wesentlich eine Person, die man bekennt, nicht eine Lehre..."[7]

Eine Person, nicht eine Lehre bekennen — das ist asiatische Einstellung zum christlichen Glauben.

Hier zeigt sich der grundlegende Unterschied zwischen „personal" orientiertem Glaubensbekenntnis in Asien und „doktrinal" orientiertem Glaubensbekenntnis im Westen. Wir in Asien versuchen die Wahrheit in Relationen zu verstehen, nicht nur in Relation zu Menschen, sondern auch in Relation zu Gott. Auch ethisch sehen wir uns nicht nur in Beziehung zu anderen Menschen, sondern ebenso in Beziehung zu Gott. Deshalb möchten wir einen ethischen Bezug auch zur Natur haben, und darum relativieren wir Glaubensbegriffe. Das Vorhandensein oder Fehlen eines „i", das in den christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte soviel soziale und religiöse Umwälzungen verursachte und soviel menschliche Feindschaft und politische Intrigen hervorrief, beunruhigt uns kaum. Wir nehmen uns zu Herzen, was Laotse, der Lehrer des Tao, des Weges, im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in China sagte:

„Das Tao, das mit Worten bezeichnet werden kann, ist nicht das ewige Tao; der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name."[8]

Den Glauben definieren — das ist es, was Glaubenssymbole und Bekenntnisse versuchen. Wir aber wissen, daß Glaube nicht wissenschaftlich definiert werden kann und daß wir nicht sagen können, wie gut wir Gott kennen. Gott gibt uns, seinen Geschöpfen, Namen. Unser Drang, Gott einen Namen zu geben, kommt nur aus menschlichem Hochmut. Und daß wir dann noch unsere Benennung Gottes in Glaubenssymbolen und Bekenntnissen zur Norm erheben, wird wohl Gott selbst in Erstaunen versetzen.

Ich habe nicht den Eindruck, daß die in der Faith-and-Order-Arbeit aktiven westlichen Theologen den asiatischen Hang je ernstgenommen haben, Worte und Formeln, die den Glauben ausdrücken, zu relativieren. Aber schon 1966 hat die Asiatische Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung klar gesagt:

„‚Bekennen' bezeichnet eine Aufgabe, zu der die Kirchen verpflichtet sind. Es ist eine fortwährende Aufgabe, von der man zu keinem Zeitpunkt sagen kann: Das Bekenntnis ist abgeschlossen. Auch kann man nie beanspruchen, nunmehr ein normatives Bekenntnis formuliert zu haben, das künftig für die Kirche verbindlich ist. Es wird viele Bekenntnisse geben und viele Bekenntnisakte in via."[9]

Diese leichtfertigen asiatischen Kirchen und Theologen! Ich sehe geradezu, wie gelehrte Theologen, sicher zu Hause in ihren konfessionellen Traditionen, ihre Augenbrauen heben. Diese asiatischen Kirchen und Theologen haben ja keinen Sinn für Geschichte! Ich kann gerade-

zu hören, wie sie verzweifelt seufzen. Aber wir in Asien haben nun einmal eine „Normphobie". Wir haben Angst vor Normen, ganz besonders vor Glaubensnormen, die nicht aus Asien kommen. Normen haben uns geformt und eingeengt. Normen haben uns eine fremde Sprache auferlegt. Normen haben uns „blind" für Gott gemacht: Wir finden ihn nicht in unserer Geschichte und unserer Kultur. Wir haben nicht wirklich verstanden, warum wir Gott als Herrn *aller* Schöpfung und *aller* Geschichte bekennen, solange Glaubensformulierungen und theologische Normen uns nicht erkennen helfen, wie Gott der Herr auch der chinesischen Geschichte, indonesischer Kultur oder hinduistischer Menschlichkeit ist.

Für den, der meint, all das sei lediglich meine eigene, private Meinung und gebe nicht die Auffassung anderer Christen in Asien wieder, möchte ich mich auf drei Zeugen sehr verschiedener Herkunft berufen. Als erster kommt mir Pater Antonio Lambino in den Sinn, philippinischer Jesuitenpater und Präsident der Loyola School of Theology in Manila. In seinem Artikel „On Asian Theological Reflection" (Asiatisches theologisches Denken) schreibt er: „... die theologischen Prinzipien, aus denen sich die Imperative herleiten, sind dem Asiaten in westlicher Ausprägung übermittelt worden. Wenn er nun nach Imperativen sucht, wird er immer wieder feststellen, daß er mit seinen theologischen Prinzipien nicht zurechtkommt. Die Tatsache jedoch, daß der Asiate den nicht-einheimischen Charakter des theologischen Gebäudes erkennt, zeigt, daß der Prozeß der Entstehung einer asiatischen Theologie begonnen hat."[10]

P. Lambino spricht hier von asiatischen Imperativen, ethischen Imperativen im besonderen und Formen und Inhalten christlichen Lebens und christlicher Erfahrung im allgemeinen. Er verweist zugleich auf westliche theologische Prinzipien. Beides, so meint er, paßt nicht zusammen. Als jesuitischer Priester und Theologe hat er festgestellt, daß eine Vereinigung beider nicht gelingt. Er drängt darum auf Schaffung einer asiatischen Theologie, die auf dem Leben und der Erfahrung aufbaut, die asiatische Christen mit ihren asiatischen Mitmenschen teilen.

Mein zweiter Zeuge kommt aus der von konservativen Evangelikalen gebildeten „Asia Theological Association". Auf ihrer ersten Sitzung in Hongkong, 1974, sagte Saphir Athyal, Prinzipal des Union Biblical Seminary in Yeotmal, Indien, aus der Perspektive konservativ Evangelikaler: „Sobald Christen in Asien ihren Glauben im Kontext ihres Lebens und ihrer Nöte und von innen her zu verstehen beginnen,

wird es zu einem lebendigen Bekenntnis kommen, das versucht, den biblisch-geschichtlichen Glauben mit dem Leben und den Herausforderungen heute in Beziehung zu bringen... Die christlichen Glaubenssymbole des Westens, die wir verwenden, sind nicht angesichts der Herausforderungen entstanden, denen die Kirche in Asien heute gegenübersteht."[11]

Ein *lebendiges* Bekenntnis, nicht ein klassisches Bekenntnis — ein Bekenntnis, das im geschichtlichen Kontext der Kirche und der Christen wurzelt und ihnen die Kraft gibt, ihr christliches Zeugnis weiterzugeben! Das ist, was auch konservativ evangelikale Christen in Asien wollen.

Mein letzter Zeuge ist jemand aus dem Westen, der in Asien arbeitet, James Veitch, theologischer Lehrer am Trinity Theological College in Singapur. In seinem Artikel „Is an Asian Theology Possible?" (Kann es eine asiatische Theologie geben?) heißt es: „Die Weltanschauung in asiatischen Kulturen, ihre religiösen und philosophischen Denkformen und ihre sozialen Strukturen sind anders als die in Westeuropa und bilden darum einen zutiefst andersartigen kulturell-sozial-religiösen Kontext, in dem es über das Wort Gottes nachzudenken gilt... Das fordert gleichsam die kartographische Darstellung der Umrisse des christlichen Glaubens in Beziehung zu den Hauptströmungen der lebendigen Religionen Asiens und den philosophischen Überzeugungen, von denen diese Glaubensweisen getragen werden."[12]

Wird ein derartiges theologisches Programm entschlossen durchgeführt, dann darf man von Asien eine Art Theologie erwarten, die nicht nur anders aussieht, sondern auch anders riecht und anders schmeckt. Konservativ Evangelikale, Katholiken und andere Theologen haben hier eine neue theologische Aufgabe entdeckt. Es versteht sich von selbst, daß diese theologischen Bemühungen Leben, Arbeit und Zeugnis der Kirchen Asiens entscheidend beeinflussen werden.

Glauben und Kirchenverfassung in neuem Licht

Diese neue Schau des Glaubens und der Theologie wird aber nicht nur auf die Christenheit Asiens ihre Wirkung ausüben. Auch im weiteren ökumenischen Bereich werden die Kirchen dies ernstzunehmen haben. Das war es wohl, was die Asiatische Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Sinne hatte, als sie erklärte, die Kirchen Asiens hätten nicht die Absicht, das Thema „Heute den Glauben in Asien bekennen" „vom Standpunkt der verschiedenen Konfessionsfamilien

aus zu erörtern. Ausgangspunkt ist vielmehr der gemeinsame Auftrag der Kirchen Asiens, ihren Herrn innerhalb der heutigen Wirklichkeit zu bekennen. Von hierher erkennen wir die Dringlichkeit unseres Auftrags und sehen die Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung in neuem Licht."[13]

Für die kampferprobten Faith-and-Order-Soldaten und -Generäle mag solch Reden von einem neuen Licht für Faith and Order reine Vermessenheit sein. Für sie gibt es nur einen Weg zur Verständigung der Kirchen: das sorgfältige und peinlich genaue Bemühen um einen Lehrkonsens. Einheit im Glauben kann es nicht geben ohne Übereinstimmung in den Glaubenswahrheiten. Das ist, wenn ich es nicht falsch sehe, die Einstellung vieler Kirchenführer und Theologen des lateinischen Westens und des orthodoxen Ostens.

In Asien jedoch sehen wir die Dinge anders. Was auf dem Spiel steht, sind nicht unsere kleinen Wahrheiten, sondern der Glaube, der groß genug ist, die Kraft der unbegrenzten Liebe Gottes zur Welt zu umfassen. Dieser große Glaube läßt uns von einer Vermessenheit in die andere fallen. Auf jener Faith-and-Order-Konferenz in Hongkong sagten wir auch: „Man muß der Tatsache ins Auge sehen, daß der Bekenntnisauftrag der Kirchen Asiens vor allem auf ihren Missionsauftrag bezogen ist, während die westlichen Kirchen ihre geschichtlichen Bekenntnisse und ihre verschiedenen Kirchenverfassungen angesichts innerkirchlicher und innerchristlicher Auseinandersetzungen entwickeln."[14]

Es mag sein, daß wir in Asien die Dinge nicht völlig richtig sehen. Wir haben aber doch erkannt, daß die historischen Glaubenssymbole und Bekenntnisse auf kontroverstheologischem Hintergrund entstanden sind, und wir sind immer noch nicht überzeugt, daß organische Einheit der Kirchen dadurch erreicht wird, daß man durch Lösung der einzelnen Kontroversfragen einen Glaubenskonsens erzielt. Das hat sich als solch langer und mühsamer Weg erwiesen, daß selbst der geduldige Gott inzwischen ungeduldig geworden sein muß.

Wir wissen, daß es keinen Abkürzungsweg zur Einheit der Kirchen gibt. Das ist bedauerlich. Wir können jedoch einen Vorschlag machen. In der Botschaft, die die Christliche Konferenz in Asien vor ihrer sechsten Vollversammlung in Penang, Malaysia, formuliert hatte, hieß es: „Einheit sollte aus konzentrierten Aktionen in konkreten Situationen erwachsen, nicht so sehr aus theologischen Formulierungen, die einen Lehrkonsens umschreiben."[15]

Mission und nicht Lehre sollte der Kontext kirchlicher Einheit sein. Jeder weiß, daß das kein neuer, sondern ein alter Gedanke ist. Er führte zum ersten Male die Kirchen zusammen zu einer internationalen Missionskonferenz in Edinburgh, 1910. Daß dieser Gedanke achtzig Jahre später von den Kirchen Asiens wieder hervorgehoben werden muß, klagt die meisten von uns an, zur Tragödie kirchlicher Trennung weiter beigetragen zu haben.

Daß die Kirchen Asiens inmitten der heutigen asiatischen Wirklichkeit den Akzent auf Mission legen, ist eine Herausforderung an die traditionellen Kirchen und Konfessionen und ihre Art, das Problem kirchlicher Einheit anzugehen, sofern ihr Hauptinteresse sich auf theologischen Lehrkonsens richtet. Man geht dabei anscheinend von der Voraussetzung aus, daß kirchliche Einheit ohne einen solchen Konsens undenkbar und unmöglich ist. Dann und nur dann, wenn dieser Konsens erreicht ist, sind die Kirchen in der Lage, sich missionarisch einzusetzen. Dann und nur dann kann die Kirche Zeichen der Einheit der Menschheit sein, um eine ökumenische Formel zu gebrauchen, die, seit die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1971 eine Studie über Einheit der Kirchen und Einheit der Menschheit begonnen hat, viel diskutiert wird.

Wir in Asien sehen die Dinge nicht ganz in derselben Weise. Unser Hauptinteresse ist, missionarisch unter leidenden und hoffenden Menschen tätig zu sein. Hier, auf der Ebene menschlichen Lebens, seiner täglichen Tragödie und Hoffnungslosigkeit, entdecken wir Christen, daß unter uns die Einheit schon Wirklichkeit ist und daß wir und unsere asiatischen Mitmenschen ein gemeinsames Schicksal haben. Von daher und nur von daher fangen wir an zu überlegen, was christlicher Glaube bedeutet. Von daher und nur von daher versuchen wir, den christlichen Glauben in Worten auszudrücken und gemeinsam Jesus Christus als unseren Herrn, und was das einschließt, zu bekennen. Wir haben die Nacheinanderfolge im Fragen nach der Einheit der Kirche umgekehrt. Statt uns zunächst um theologischen Lehrkonsens, danach um Einheit und schließlich um Mission zu bemühen, bemühen wir uns zunächst und vor allem um Mission und Einheit und danach um theologischen Lehrkonsens. Dabei meinen wir, wenn wir von Mission reden, nicht Ausbreitung des „Christentums" oder Ausweitung der „geopolitischen" christlichen Einflußsphäre. An Gottes Mission teilnehmen bedeutet für uns im Grunde,

Anschauungsbeispiele der leidenden Liebe Gottes in der heutigen asiatischen Welt zu sein.

Das führt mich zurück zu dem, was ich im Vorausgegangenen über „Theologie in Gärung" gesagt hatte. Kann es denn anders sein, als daß Kirchen, die darum ringen, Anschauungsbeispiele der leidenden Liebe Gottes zu sein, sich in theologischer Gärung befinden? In diesem Gärungsprozeß werden westliche Christen und Theologen fremdartige Stimmen hören, seltsame Dinge sehen und neue Erfahrungen machen. Was bedeutet das für die Erarbeitung eines theologischen Konsensus, für die Formulierung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses und für die Sichtbarmachung christlicher Einheit? Ich gestehe, darauf keine Antwort zu haben. Aber eines weiß ich gewiß: Ökumenisches Bemühen um Sichtbarmachung der Einheit in Leben, Dienst und Lehre der Kirche muß sich auf ganz neue Weise vollziehen.

Als Zusammenfassung möchte ich die Botschaft der Vollversammlung der Christlichen Konferenz in Asien an die Kirchen Asiens von 1977 zitieren, die ich bereits erwähnt hatte. Es heißt dort:

„Menschen dürfen nicht vergeudet werden. Menschen sind wertvoll.
Geschaffen zu Gottes Ebenbild,
erlöst durch Christus, der für sie starb.
Menschen haben Seine Verheißung erfüllten, nicht vergeudeten Lebens.
Darum bekennen wir:
Gott ist ein lebendiger Gott, der Gott der Liebe und der Annahme.
Der Geist Gottes wirkt in den Menschen und befreit und eint sie.
Das ist unsere Botschaft.
Und das ist unser Auftrag:
Andere an unserem neuen Leben teilhaben zu lassen
in Wort und Tat;
durch unseren Lebensstil an Seinem teilzuhaben;
Seine Hoffnung anderen zu geben, indem wir uns selbst geben in der Verkündigung des Evangeliums;
andere an Christus teilhaben zu lassen."[16]

Dies ist ein Bekenntnis des Glaubens. In dieser Art Glaubensbekenntnis finden die Kirchen Asiens ihre Einheit. Diese Art von Glaubensbekenntnis ist auch der Ausgangspunkt theologischen Denkens in Asien, und mit dieser Art von Glaubensbekenntnis versuchen wir

Christen in Asien, auch unser Verhältnis zur Geschichte der gesamten christlichen Kirche zu verstehen. Den Glauben zu bekennen ist unser *missiologischer* Auftrag. Dann und nur dann sind wir auch *theologisch* dazu berufen.

Anmerkungen

1 International Review of Mission, vol. 55, 1966, S. 201. Die gesamten „Erklärungen" finden sich auf S. 184-204.
2 Ibid., 202.
3 Ibid., 202.
4 Ibid., 203.
5 Ibid., 202.
6 Ibid., 203.
7 Confessing the Faith in Asia Today, Statement issued by the Consultation convened by the East Asia Christian Conference and held in Hong Kong, October 26 — November 3, 1966, Australia, Epworth Press, S. 7.
8 Lao Tze, Tao-Te Ching, s. A Source Book in Chinese Philosophy, translated and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton, Princeton University Press, 1963, S. 139.
9 Confessing the Faith in Asia Today, a.a.O. S. 13.
10 Zitiert bei C. G. Arevalo, S. J., in seinem Aufsatz „Some Prenotes to ‚Doing Theology': Man, Society and History in Asian Contexts", in: The Human and the Holy, hrsg. von Emerito P. Nacpil und Douglas J. Elwood, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1980, S. 195.
11 S. Voice of the Church in Asia, Report of Proceedings, Asia Theological Association/Consultation, Hong Kong, December 27, 1973 — January 4, 1974, S. 136-137.
12 James Veitchs Artikel war eines der Hintergrundpapiere für die All Asia Consultation on Theological Education for the Christian Ministry, Manila, März 1977. Er ist erschienen in The Human and the Holy, a.a.O. S. 216-230, hier: S. 224.
13 Confessing the Faith in Asia Today, a.a.O. S. 82.
14 Ibid., 9.
15 Handbook, Sixth Assembly, Penang, Malaysia, 30 May — 9 June 1977, Singapore, Christian Conference of Asia, 1977, S. 29.
16 Minutes and Reports, Sixth Assembly, Singapore, Christian Conference of Asia, 1977, S. 93.

Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens

Ein Beitrag aus Indien

D. S. Amalorpavadass

Wenn man meine Überlegungen richtig verstehen will, muß man sie in einem doppelten Bezugsfeld sehen.
Der erste Bezugspunkt ist die Diskussion des letzten Jahrzehnts oder auch der letzten beiden Jahrzehnte, wie sie besonders intensiv auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1978 in Bangalore und gleichfalls, wenn auch in geringerem Ausmaß, auf den Sitzungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen römisch-katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen geführt wurde. Was ich zu sagen habe, ist zum Teil Antwort auf die Fragen, die dabei u.a. von einigen westlichen Theologen aufgeworfen wurden[1].
Der andere Bezugspunkt ist die Bitte der Veranstalter dieses Kolloquiums, Aspekte des christlichen Glaubens aufzuzeigen, die im Blick auf die Bedürfnisse der Christen in Indien einer besonderen Betonung bedürfen[2].
Für das allgemeine Thema der Überlegungen heute morgen scheint mir der erste der beiden Gesichtspunkte wichtiger zu sein, nämlich: „Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens". Eine dieser Herausforderungen kommt aus Asien und vielleicht auch aus Afrika in Gestalt der Aufgabe und des Prozesses, den Glauben in die verschiedenen Kulturen, religiösen Traditionen und geschichtlichen Situationen unseres Landes sich inkarnieren zu lassen. Das bedeutet weder ein zu überwindendes Hindernis auf dem Wege zu einem gemeinsamen Bekenntnis noch eine zu beseitigende Unklarheit. Vielmehr handelt es sich um einen Faktor, den man ernst nehmen, um eine Herausforderung, der man sich offen stellen, um eine Erfordernis, die man beachten muß.

Das Problem

Man hat gesagt, daß die Hindernisse, die durch die Verschiedenheit der Konfessionen und ihrer Traditionen verursacht sind, zwar langsam beseitigt werden, daß aber gleichzeitig durch Bejahung kultureller Verschiedenheit und Befürwortung einer Kontextualisierung der Theologie und einer kulturellen Einbindung des Glaubens neue Trennungswände entstehen. Diese Behauptung dürfte auf einem Mißverständnis, wenn nicht sogar einer Fehlinterpretation beruhen. Sie schafft darum eine polemische Atmosphäre und ist ein weiteres Hindernis für ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens. Zu dieser Polemik gehört es auch, wenn man den Argumenten, die zugunsten einer Kontextualisierung sprechen, Mehrdeutigkeit vorwirft. Lassen Sie mich darum die Unklarheit, sofern sie besteht, aufhellen und meine Position darlegen.
Die Theologen der Dritten Welt, besonders Asiens oder Indiens bezweifeln nicht den Nutzen und die Notwendigkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses des apostolischen Glaubens. Worum es in diesem Kolloquium und auch anderswo geht, ist die Frage, wie man dies erreichen kann: „Wie kann es zur Gemeinschaft der Kirchen durch Gemeinschaft im Glauben kommen?"
Lassen Sie mich nacheinander herausstellen, wo Übereinstimmung und wo Meinungsverschiedenheit besteht.

I. *Übereinstimmungen*

1. Man stimmt darin überein, daß die wesentlichen Elemente des christlichen Heilsmysteriums zuerst durch die apostolische Gemeinde erfaßt und in einen inneren Zusammenhang gebracht wurden entsprechend der Art, wie sie dieses Heilsmysterium im Kontext ihres Lebens erfaßte, entdeckte und bezeugte. Darin hat die Erklärung von Montreal recht.

2. Es folgt daraus, daß die Erfahrung der apostolischen Gemeinde die für die Kirche normative Periode darstellt. Deshalb sollte jedes Glaubensbekenntnis sich auf den apostolischen Glauben rückbeziehen und mit ihm verklammert sein, wie es die meisten der früheren Glaubensbekenntnisse auch ausdrücklich versuchen.

3. Man stimmt auch darin überein, daß die Schrift die apostolische Tradition enthält und ausdrückt. Sie bezeugt den durch Tradition weitervermittelten apostolischen Glauben.

4. Auch darin, daß christlicher Glaube geschichtlich ist, besteht Übereinstimmung. Das heißt, er wurzelt in der geschichtlichen Wirklichkeit und ist darum der Besonderheit des Ortes und der Zeit, des

Volkes und der Situation, den kulturellen und religiösen Traditionen unterworfen: So vollzog sich die Inkarnation des Wortes in palästinischer oder jüdischer Kultur.

5. Die eine, gesamte und universale Kirche wird dadurch wahrhaft katholisch, daß sie in den Besonderheiten der Zeit, der Orte, der Völker und des soziologisch-kulturell-religiösen Kontextes Gestalt annimmt und erscheint. Darum sind Gestaltwerdung und örtliche Erscheinung der Kirche, ihre Inkarnation und Kontextualisierung für Evangelisation unerläßlich und von ihr nicht zu trennen. Folglich sollte jeder Aspekt des christlichen Lebens und jede Tätigkeit der Kirche einheimischen Charakter tragen, „indigenisiert" werden. Deshalb sind eine von der jeweiligen Kultur bestimmte Pastoral, einheimische Liturgie und Spiritualität und kontextuelle Theologie legitim und notwendig.

6. Es ist allgemein bekannt, daß Glaube, Theologie und Pastoral voneinander verschieden sind. Mag es auch viele kontextuelle Theologien und eine Vielfalt einheimischer Liturgien, kulturbestimmter Spiritualitäten und ortsbezogener Formen der Dienste und Ämter geben, so gibt es doch nur einen Glauben und ein christliches Heilsmysterium. Es gibt auch nur eine Frohe Botschaft, obwohl es viele relevante Formen der Verkündigung und der Evangeliumsbezeugung geben kann und sollte.

7. Schließlich stimmen alle darin überein, daß unser heutiges gemeinsames Bekenntnis des Glaubens auf den apostolischen Glauben rückbezogen, mit ihm verklammert und ein Band der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche gestern und heute sein sollte.

II. *Fragen und Meinungsverschiedenheiten*

Die Auferstehung Jesu Christi und das Pfingstgeschehen haben die ursprüngliche geschichtliche Verwurzelung und kulturelle Besonderheit der Inkarnation des Wortes transzendiert. Sie haben für Leben und Auftrag der Kirche eine unbeschränkte Universalität und eine echt christliche Freiheit eröffnet. Dies muß immer wieder gesagt und betont werden; denn noch ist die Neigung und Versuchung der westlichen Kirchen nicht überwunden, anderen Kirchen unter dem Vorwand, Einheit, Rechtgläubigkeit und kirchliche Ordnung zu gewährleisten — den nur allzu bekannten Herrschaftsmythen! —, Uniformität aufzuzwingen.

Hier einige Beispiele:

1. Ein westlicher Theologe schrieb: „Wenn es auch eine kontextuelle Theologie gibt, so kann es doch keinen kontextuellen Glauben geben." Meine Antwort lautet: Ja, einen kontextuellen Glauben gibt es nicht; aber es kann eine kontextuelle Formulierung des Glaubens geben, wie der ganze gestrige Überblick über Glaubensbekenntnisse gezeigt hat. Eines ist der Glaube, ein anderes die Formulierung des Glaubens. In unserer Diskussion geht es nicht um den Glauben als solchen, sondern um den zum Bekenntnis gewordenen Glauben, sei er nun formuliert oder nicht. Gemeinsames Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens ist ja stets beides zugleich: innerliche Zustimmung und — in irgendeiner Gestalt, auch etwa einer gemeinsamen Formulierung — äußerliches Bekenntnis. Formulierung aber führt uns sofort in die Besonderheiten der Sprache, der Denkformen, der Mentalität, der Philosophie, des Kontextes, der Kultur und der religiösen Erfahrung und Überlieferung. Glücklicherweise wurde schon gestern in unserer Diskussion gesagt, daß das Glaubensbekenntnis nicht notwendigerweise ein Text ist, sondern verschiedene Formen annehmen kann: Gottesdienst, Leben usw. Das Faith-and-Order-Papier aber scheint eine Formel zu meinen.

2. Man gesteht der normativen oder konstitutiven apostolischen Zeit die Besonderheit der Sprache und Kultur zu. Aber darf man dies als etwas Notwendiges und Unausweichliches auch späteren Zeiten zubilligen, selbst wenn man in ihnen die „konstruktive" Periode oder die Zeit des „Aufbaus" sieht? Mit anderen Worten: Während der westlichen Expansion und der gleichzeitigen Evangelisierung Asiens und Afrikas wurden christlicher Glaube und Evangelium durch westliche Kultur vermittelt. Man rechtfertigte das im Namen der Einheit des Glaubens und der Kontinuität der Überlieferung und stellte es dar als unbedingt notwendige Voraussetzung für universale christliche Gemeinschaft. Wenn man im nachhinein diese Praxis und diese Art gemeinsamen Glaubensbekenntnisses als falsch empfindet und als unberechtigte Forderung betrachtet, warum sollten die nordatlantischen Kirchen sich dann für ein gemeinsames Glaubensbekenntnis einer früheren Epoche einsetzen, selbst wenn diese Epoche als sogenannte „Periode der Konsolidierung", als „konstruktive Zeit des Aufbaus" betrachtet wird?

Während beider Perioden wurde der apostolische Glaube im Rahmen derselben griechisch-römisch-europäischen Kultur vermittelt und for-

muliert. Der Unterschied, wenn es überhaupt einen gibt, ist geringfügig. Man sagt, der von den Aposteln empfangene Glaube habe in der Zeit des Aufbaus, das heißt in der Zeit der Kirchenväter, der Glaubenssymbole, der Entstehung der großen Liturgien und der ersten Konzile eingehender entfaltet und in all seinen wesentlichen Elementen benannt und formuliert werden müssen. Und jetzt erwartet man von den Kirchen anderer Bereiche und Kulturen, besonders außerhalb des Westens, daß sie bereit sind anzunehmen, was die Kirche der Aufbauzeit als wesentlich für ihren Glauben ansah. Obgleich der Glaube in Begriffen formuliert wurde, die der Kultur Westeuropas oder des mittleren Ostens entstammen, hält man es um der Forderung nach Einheit willen für nötig, daß das so formulierte gemeinsame Bekenntnis von allen anerkannt wird. Dabei wird dieser wahre Glaube doch auch in anderen kulturellen Ausdrucksformen übermittelt! Man sollte, wie einige Diskussionsbeiträge es gestern sagten, unter den zahlreichen Glaubensbekenntnissen verschiedene Gestalten unterscheiden, um so zu verhindern, daß eine Gestalt als exklusiv erscheint. Auch daß keine einzelne Formulierung, selbst wenn sie den Anspruch erhebt, von universaler Gültigkeit sein und universale Anwendung finden kann, wurde gesagt. Außerdem schlug man vor, daß die doxologische Gestalt des Bekenntnisses Kernstück und höchster Ausdruck sein müsse und daß alle anderen Gestalten und Aussagen des Bekenntnisses der doxologischen Dimension zugeordnet und durch sie untereinander verbunden sein sollten.

3. Es wird betont, daß ein gemeinsames Glaubensbekenntnis nötig sei als notwendige Basis und konstitutives Element für konziliare Gemeinschaft in einem etwaigen Kirchenkonzil. Warum gehen wir dann nicht daran, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis zu formulieren? Unsere gegenwärtige Situation ist in zweifacher Hinsicht besonderer Art: Erstens geht es uns nicht darum, Einheit vor drohender Trennung zu schützen, sondern Einheit angesichts schon bestehender Trennung wiederherzustellen; zweitens hat der apostolische Glaube erst in jüngster Zeit alle Kulturen und alle geographischen Bereiche der Welt erreicht. Eigentlich ist darum erst jetzt die wirkliche Aufbauperiode wahrer Einheit und echter Katholizität. Warum sollte nicht ein wahres ökumenisches Konzil aller Kirchen und aller Kulturen unseren gemeinsamen Glauben zum Ausdruck bringen und sogar formulieren, ebenso wie die großen Konzile der ersten Jahrhunderte den gemeinsamen Glauben formuliert haben?

4. Verglichen mit den Unterschieden zwischen der europäischen Kultur und den Kulturen der religiösen Traditionen Afrikas oder Asiens sind die kulturelle Vielfalt und Verschiedenheit innerhalb der westlichen Christenheit oder unter den Kirchen Europas und des mittleren Ostens verhältnismäßig unbedeutend. Darum stellt selbst für das große Indien mit seiner kulturellen Vielfalt eine gemeinsame Formulierung des Glaubens ein relativ kleines und folglich leichtes und lösbares Problem dar, wenn man es vergleicht mit der entsprechenden, nun aber die kulturelle Verschiedenheit Asiens, Europas, Afrikas und Amerikas umgreifenden Aufgabe. Die Kluft zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens wird von Tag zu Tag breiter. Ich frage mich, ob unsere Brüder im Westen, die uns auffordern, in das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens, das im Rahmen ihrer Kultur formuliert wurde, einzustimmen, sich überhaupt dessen bewußt sind, was wir hier erleben, geschweige denn erfahren, was wir erfahren. Wir Asiaten haben starken Anteil genommen an der Kultur, in der sich westliche Erfahrung Ausdruck verschafft. Aber wieweit haben die Menschen des Westens an unseren Kulturen Anteil genommen, so daß sie unsere Art, Theologie zu treiben, und unsere Auffassung von gemeinsamem Bekenntnis des Glaubens verstehen?

5. Unsere Art, Theologie zu treiben, ist anders. Uns scheint nicht nur die *historisch*-kritische, sondern auch die *empirisch*-kritische Methode gleichermaßen nötig zu sein. Wir müssen von der gegenwärtigen Wirklichkeit ausgehen, wie sie von der Kirche erlebt und erfahren, analysiert und gedeutet wird. Wir bejahen die volle, endgültige, abschließende und ein für allemal geschehene Offenbarung in Christus, aber zugleich nehmen wir *die gegenwärtige, fortdauernde, universale und allgemeine Offenbarung unter allen Völkern* ernst, die natürlich ihr Zentrum und ihren Höhepunkt in Christus hat. Das bedeutet Solidarität mit den Menschen, Identifikation mit der Wirklichkeit und Eingefügtsein in die Geschichte. Es geht um eine umfassende Schau gelebter Erfahrung der letzten und unaussprechlichen Wirklichkeit, die mit keinem Namen und keiner Formel adäquat bezeichnet werden kann. Diese Schau wird zuteil und wird gedeutet sowohl durch unseren jüdisch-christlichen Glauben als auch durch unsere indische religiöse Tradition. In der letzten Tiefe verschmelzen beide zu einer einzigen Erfahrung. Sobald wir diese Erfahrung einmal gemacht haben, geben wir unserem Glauben einheimische Ausdrucksform. Das bedeutet, daß in unseren kulturellen und religiösen Traditionen christliche Wirklichkeiten zu erkennen sind.

6. *Die heiligen Schriften unserer Religionen sind Träger und Gefäße der Offenbarung Gottes an unser Volk.* Sie berichten und zeugen von der heiligen und geistgelenkten Geschichte unseres Volkes. Sie sind darum auch inspiriert. Wir Christen in Asien und Indien, die wir mit demselben apostolischen Glauben und in Gemeinschaft mit allen Kirchen an Jesus Christus glauben, spüren ein großes Echo, sobald wir zu Anhängern anderer Religionen in lebendigen und engen Kontakt treten. Wir spüren eine umfassende Konvergenz, wenn wir die religiöse Erfahrung unserer Mitmenschen in Asien teilen. Wir erkennen, daß das unaussprechliche Geheimnis Gottes, das in Jesus Christus erschlossen und von den Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch erlebt wurde, in einer Vielzahl von Kulturen und Religionen gegenwärtig ist. Die Formulierung unseres christlichen Glaubens darf darum nicht auf die enge, einlinige jüdisch-christliche Tradition eingegrenzt werden. Sie muß vielmehr so erweitert werden, daß sie Gottes Offenbarung an unsere asiatischen Völker, wie sie in unseren heiligen Schriften und religiösen Traditionen weiterlebt, mitumfaßt. Das zeigt uns und macht uns bewußt, welch Weite und Tiefe, welch Reichtum und Vielfalt, welch neue Dimensionen und Horizonte unsere christliche Erfahrung und unser christlicher Glaube in kulturell und religiös pluralistischen Situationen gewinnen. Unsere heiligen Schriften und religiösen Traditionen spielen beinahe eine dem Alten Testament ähnliche, wenn nicht sogar übergeordnete Rolle. Im Blick auf das Neue Testament besteht kein Streit. Auch stellt man das Alte Testament als Quelle christlichen Glaubens nicht in Frage. Zwar mag es einige wenige geben, die die heiligen Schriften anderer Religionen oder die Grundlagen ihrer religiösen Traditionen dem Alten Testament gleichachten und sie an dessen Stelle setzen möchten. Bei den weitaus meisten Gliedern der Kirche aber herrscht allgemein die Überzeugung, daß die Schriften anderer Religionen ähnlich inspiriert und Ausdruck der allgemeinen und universalen Offenbarung Gottes an alle Völker sind, deren Zentrum und Höhepunkt die Offenbarung in Christus ist. Unsere universale christliche Schau sieht und bejaht dementsprechend beides als unser Erbe und darum auch als Quelle, um das christliche Mysterium zu verstehen und die Erfahrung dieses Mysteriums zum Ausdruck zu bringen.

7. Vertritt man die Ansicht, daß die Weiterentwicklung des biblischen und apostolischen Glaubens nur Vorrecht der ersten Jahrhunderte gewesen sei, so verneint man damit nicht die Überlieferung und

fällt auch nicht in ein „sola scriptura" zurück. Vielmehr bejaht man *Überlieferung.* Die Weitergabe des Glaubens etwa während der ersten Jahrhunderte geht über die bloße Schrift hinaus. Zudem ist die Übertragung des apostolischen Glaubens in andere kulturelle Kontexte und geschichtliche Situationen Bestandteil und Element jenes Prozesses, durch den der apostolische Glaube in seiner Einheit von Inhalt, Erfahrung und Verschiedenheit des Ausdrucks oder der Formulierung weitergegeben wird.

All das wird deutlich werden, sobald wir die Schwerpunkte nennen können, die wir in das vorgeschlagene und noch zu formulierende gemeinsame Glaubensbekenntnis aufgenommen sehen möchten.

Zusammenfassung

Die Herausforderung durch kulturelle Traditionen und religiöse Erfahrungen der Dritten Welt ist nicht eine potentielle oder tatsächliche Gefahr oder ein trennender Faktor. Sie ist vielmehr ein Ansporn zu einer tieferen Einheit in Verschiedenheit, die echte Katholizität verwirklicht und umspannt. Auch liegt in unserer Auffassung und unserer Forderung keine Unklarheit und Zweideutigkeit. Was wir fordern, ist, andere zu verstehen, indem man innerhalb ihres eigenen Bezugshorizontes ihre Erfahrung teilt. Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis sollte nicht dazu da sein, um uns, die wir an der Peripherie leben, vom Zentrum her zu kontrollieren, sondern um uns in eine weltweite Gemeinschaft aufzunehmen. Es sollte nicht dazu dienen, Ihnen die Befriedigung zu verschaffen, uns zur Annahme Ihrer Formeln gebracht zu haben; vielmehr sollte es uns dazu befähigen, den christlichen Glauben für unser Volk, dessen religiöse Erfahrung wir gerade in unserem christlichen Glauben und unserer christlichen Erfahrung mitempfinden und miterleben, glaubwürdig, sinnvoll und relevant zu machen. Es kann sein, daß dies nicht in Treue zu Ihrer Formulierung geschieht. Aber es ist gewiß ein echtes Zeugnis für das universale Heilswirken des Geistes, das die ganze Menschheit, alle Regionen, Kulturen und Religionen umfaßt.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu den Bericht J. M. R. Tillards, O. P., „L'oecuménisme après Bangalore, ouverture ou confusion?".

2 Vermutlich bezieht sich dies auf die letzte Frage des Faith-and-Order-Papiers: „Wie kann die Gemeinschaft der Kirchen durch die Gemeinschaft im Glauben verwirklicht werden?" Es heißt dort: „Verschiedenheit der Lehrformulierungen ist nicht notwendig Zeichen der Trennung im Glauben. Einheit im Glauben ist der Verschiedenheit der Traditionen, der lehrmäßigen Akzentuierungen und der theologischen Gesamtschau nicht nur nicht entgegengesetzt; oft verlangt sie diese sogar." Man fordert damit jede Kirche auf anzugeben, was sie im Blick aufs Ganze christlicher Lehre als nicht wesentlich und was sie als den wesentlichen, unbedingt nötigen aber auch hinreichenden Kern betrachtet.

Bekenntnis

Neun Thesen und eine Anmerkung

David Willis

1. *Ein katholisches Bekenntnis des Glaubens ist ein Akt christlicher Freiheit.*
Es ist eine Antwort von seiten der ganzen Gemeinde begnadigter Sünder und wird rechte, gesunde Lehre nur dadurch, daß Gott diese Antwort um Christi und seines Versöhnungsdienstes willen annimmt. Das heißt: Wenn es „mit dem Gewand der Gerechtigkeit Christi" bekleidet ist, ist solch ein Bekenntnis der ein für allemal in Christus geschehenen Offenbarung treu und wird durch seinen Geist zum kraftvollen Zeugnis angesichts der Herausforderungen späterer Zeiten und Orte. Das Bekenntnis ist Antwort auf das Wort, das der Kirche begegnet, und ist eine wirksame öffentliche Bejahung des Herr-Seins Christi, der die Rezeption des Bekenntnisses in der Kirche bewirkt und es in der Welt bekannt macht.

2. *Ein katholisches Bekenntnis des Glaubens ist doxologische Antwort auf den dreieinigen Gott in seinem Für-uns-sein, seiner Offenbarung.*
Der Inhalt solch eines Bekenntnisses besteht in der heilbringenden Erkenntnis Gottes als des Schöpfers, Erlösers und Heiligers und der heilbringenden Erkenntnis unserer selbst als geschaffenen, erlösten und zu wachsender Heiligung befreiten Menschen.

3. *Die Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) eines katholischen Glaubensbekenntnisses ist untrennbar vom rechten Handeln (Orthopraxis) der Kirche.*
Wenn das so ist, dann kennzeichnet stets beides, Orthodoxie und Orthopraxis, die Kirche in ihrem gottesdienstlichen Leben (lex orandi), in ihrer Lehre und Verkündigung (lex docendi) und in ihrem Dienst in der Welt (lex agendi).

4. *Ein Glaubensbekenntnis bleibt dadurch katholisch, daß man die Offenbarung, die durch die Schriften des Alten und des Neuen Testaments normativ übermittelt und in den Lehrentscheidungen der ersten vier ökumenischen Konzile mit — der Hl. Schrift untergeordneter — Verbindlichkeit bezeugt ist, in der spezifischen Begrifflichkeit späterer Zeiten und Orte neu interpretiert.*

Ein solch späteres Glaubensbekenntnis ersetzt nicht die alten Bekenntnisse (oder Symbole). Es ist vielmehr ein hermeneutischer Akt, in dem man sich den ursprünglichen Sinn jener Bekenntnisse neu aneignet und diesen Sinn in analoger Weise erweitert, um den apostolischen Glauben angesichts neuer Herausforderungen und Krisen wieder zu bekennen. Ein solches Glaubensbekenntnis gehört zur zukunftsorientierten Kontinuität des apostolischen Glaubens, die als ein notwendiger Prozess zu verstehen ist. Nur so können die Menschen späterer Generationen Glieder der einen, heiligen, katholischen, und apostolischen Kirche bleiben.

5. *Kirchliche Glaubensbekenntnisse bleiben katholisch, indem sie die in den ökumenischen Glaubenssymbolen enthaltenen Heilslehren nicht verkürzen oder relativieren, sondern sie so weitergeben und neu interpretieren, daß ihre Intention, alle Menschen in die Einheit des versöhnten und versöhnenden Leibes Christi einzubeziehen, bewahrt bleibt.*
Wenn kirchliche Dogmen der Abgrenzung dienen, dann wollen sie eben jene Auffassungen abweisen, die den alle Menschen und die gesamte Schöpfung umfassenden Heilswillen Gottes in Frage zu stellen drohen.

6. *Ein katholisches Bekenntnis heute müßte bekennen, daß Gottes barmherziger und souveräner Wille sowohl in und durch, als auch über und gegenüber den revolutionären Entwicklungen der Neuzeit wirksam ist.*
In diesen Entwicklungen geht es sowohl um wirtschaftliche, politische und soziale — auch ästhetische — Befreiung des Menschen als auch um Enthüllung und Verurteilung der dämonischen Aspekte im Machtmißbrauch, vor dem keine Institution und keine Bewegung geschützt sind.

7. *Ein katholisches Bekenntnis heute müßte bekennen, daß Gottes barmherziger und souveräner Wille sowohl in und durch als auch über und gegenüber den revolutionären kirchlichen Bewegungen der Neuzeit wirksam ist.*
In diesen Entwicklungen geht es sowohl um bemerkenswerte Konvergenzen, ja um eine wachsende Übereinstimmung in der Lehre (einschließlich der verstärkten Möglichkeiten oder Notwendigkeit, gewisse, in einer früheren polemischen Situation wurzelnde Lehrverurteilungen aufzuheben) und in gemeinsamem sozialen Handeln, als auch um einen in allen Kirchen sich zeigenden ängstlichen Rückzug in alte Formen kirchlicher Autorität und kirchlichen Konfessionalismus.

8. *Ein katholisches Bekenntnis heute müßte nicht in seinem Inhalt, sondern auch in seiner Entstehung ökumenisch sein.*
Diejenigen, die an der Formulierung des Bekenntnisses mitwirken, müßten in ihrer Gesamtheit den alles umfassenden Charakter des Volkes Gottes repräsentieren, dazu auch die Charismen, die die geographischen, kulturellen, ökonomischen, rassischen und geschlechtlichen Grenzen übergreifen.

9. *Ein katholisches Bekenntnis heute wird ein prophetisches Wort zu denjenigen Problemen sagen müssen, die heute viel trennender wirken als viele der alten Lehrunterschiede.*
Einige dieser Probleme, denen man sich nicht entziehen kann, sind: politische Polarisierung, Eskalation der Aufrüstung, rechter Gebrauch und rechte Verteilung der auf der Erde vorhandenen Ressourcen, das Verhältnis zwischen den Rassen und ethnischen Gruppen und die Rolle der Frau in der Gesellschaft, einschließlich ihrer Rolle in der societas Christi, der Kirche.

Bemerkung: Es bedarf eines ökumenisch zu erarbeitenden neuen Bekenntnisses des Glaubens heute.
(Zur Bedeutung dessen, was „neues Bekenntnis" heißt, s.o. These 4.)

Diese Erarbeitung ist bereits im Gange, vorausgesetzt daß die Partner des ökumenischen Dialogs die erzielten Konvergenzen auch ernst nehmen; sie ist aber zugleich ein gewaltiges Unterfangen im Blick auf alle Ebenen kirchlichen Lebens. Noch erscheint es uns als unmögliche Möglichkeit; aber Gott fordert es von seiner Kirche als versöhnter und versöhnender Gemeinschaft. Mit einer Aufgabe konfrontiert zu werden, die ihre eigenen Möglichkeiten übersteigt, ist für die Kirche nichts Neues. Angesichts jeder Krise, die sie herausforderte, hat die Kirche Gottes Treue erfahren, der ihr die Gnade verlieh, derer es zu Reform und Erneuerung der Kirche bedarf. Damit diese Gnade uns reichlich zuteil werde angesichts jener Aufgabe, bedarf es des unerschrockenen Vertrauens auf Gottes Führung: Pecca fortiter!

Voraussetzungen eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses

Ein brasilianischer Beitrag

Jesús Hortal, S. J.

Es wäre vermessen, wollte ich „im Namen" der Dritten Welt sprechen. Ich kann aber wohl „aus der Sicht" der Dritten Welt reden. Zumindest kann ich als Beobachter sprechen, ja als einer, der seit Jahren in einer der unruhigsten Gegenden jener Welt gelebt und gearbeitet hat, in Lateinamerika. Auf jeden Fall werde ich mich bemühen, nicht nur meine eigene Auffassung wiederzugeben, sondern die Gedanken und Empfindungen unserer Menschen, indem ich unmittelbar berichte, welches die Fragen und Probleme unseres Kontinents sind und was man dort sagt.

Ich möchte für meine Überlegungen vier Hauptquellen benutzen: (1) die liturgische Praxis, wie sie sich in den religiösen Volksliedern zeigt, (2) die Überlegungen, die über ein so typisches Phänomen wie die kirchlichen Basisgemeinden angestellt wurden, (3) die theologische und katechetische Literatur unserer Länder, besonders zur Befreiungstheologie, und (4) die wichtigsten Erklärungen des lateinamerikanischen Episkopats, insbesondere von Medellín und Puebla.

I. *Die liturgische Praxis*

Als erstes möchte ich hier das, was man Popularliturgie nennen könnte, heranziehen; denn der alte theologische Grundsatz „lex orandi, lex credendi" muß auch heute beachtet werden. Liturgie ist Quelle und Ausdruck des faktischen Glaubens. Es ist sogar so, daß mir in Lateinamerika formelle Glaubensbekenntnisse nur in der liturgischen Praxis begegnet sind.

Selbstverständlich gebraucht man in den meisten lateinamerikanischen Eucharistiefeiern weiterhin die klassischen Glaubensbekenntnisse. Jedoch kann man eine deutliche Vorliebe für das sogen. Apostolikum feststellen. Vielleicht ergibt sich das aus der sehr bewußten Absicht unserer Pastoral, die liturgischen Formeln auch für Ungebildete verständlich sein zu lassen, und das weniger schwierige Apostolikum geht nun einmal leichter ein als das Nizänum.

Derselbe Hang zur Einfachheit zeigt sich in den gesungenen Glaubensbekenntnissen, die man verwendet. Die gebräuchlichsten unter ihnen sind sogar noch vereinfachte Formen des Apostolikum. So beschränkt sich das am häufigsten gebrauchte Bekenntnis in Südbrasilien auf ein Bekenntnis des Glaubens an Gott, den Vater und Schöpfer, an Jesus, Gott und Mensch, und an den Geist der Liebe, das große Geschenk an die Kirche[1].

Die einzige Schlußfolgerung, die wir aus dieser traditionellen liturgischen Praxis ziehen können, ist, daß kein Interesse besteht, *alle* Grundelemente des christlichen Glaubens in das Bekenntnis aufzunehmen. Nur sehr selten erwähnt dieser Typus religiöser Lieder ausdrücklich die Auferstehung von den Toten oder das ewige Leben. Sie fügen aber auch keine neuen Elemente ein, die sich unmittelbar auf Gegenwartsfragen bezögen.

Seit einigen Jahren jedoch, besonders seit 1968, wollen die neuen Glaubensbekenntnisse, wie sie in kleinen Gruppen und besonders in den kirchlichen Basisgemeinden entstehen, nicht lediglich verständlich sein; sie versuchen darüber hinaus, einen Glauben zu beschreiben, der für unsere Gegenwart relevant ist. Verständlicherweise war es die Problematik der Säkularisierung, die zuerst durch diese Tendenzen in den Vordergrund gerückt wurde. Das von dem paraguayischen Jesuiten Casimiro Irala verfaßte Glaubensbekenntnis ist typisch für jene Zeit: „Ich glaube an den Mann, der die Welt schafft und seine Arbeit besingt, an ihn, den Schöpfer in der Schöpfung... Ich glaube an die Frau, die sich täglich schminkt, um noch schöner zu sein... Ich glaube an das Auto, an den Film, an das Fernsehen, an die Astronauten... Ich glaube an die Sterne, an die Blumen, an die Gitarre und an das Lächeln... Ich glaube an die Hoffnung dessen, der nachts wach bleibt, um für ein Kind zu sorgen, das ihm dann das Glück der Selbsthingabe offenbart und ihn so belohnt."[2]

Allerdings war die Theologie der Säkularisierung unter uns von nur kurzer Dauer. Die Menschen aller Schichten bei uns haben jedenfalls weiterhin ein starkes Bewußtsein für das Sakrale. Um das zu zeigen, genügt der Hinweis darauf, daß an den sogen. afro-brasilianischen Kulten sich nicht nur das einfache Volk, sondern in zunehmendem Maße auch die Mittel- und Oberschicht beteiligen. Ein weitgehend säkularisierter Klerus, der unter sakral empfindenden Menschen lebte und arbeitete, war darum etwas Absurdes.

Die Lösung lag selbstverständlich nicht in einer einfachen Rückkehr zum alten sakralen Denken, sondern in einer erneuten Einbeziehung

der sakralen Dimension in die säkulare Wirklichkeit. Heute haben wir eine ganze Anzahl von Glaubensbekenntnissen, die Gottes Gegenwart in der Welt, besonders im Herzen der Menschen, betonen. Diese Tendenz, die Gegenwart Gottes auszuweiten, statt das Sakrale einzuengen und Reservate religiöser Erfahrung zu schaffen, nimmt nun aber dermaßen zu, daß die ganze Welt zum Ort der Gottesbegegnung wird und die Kirche in den Schatten tritt. Ich habe von allen Ecken und Enden Brasiliens viele Beispiele eines solchen Bekenntnistypus gesammelt. Ich fand ihn in der „Missa do Vaqueiro" (Viehhirtenmesse) im Nordosten[3], in den religiösen Liedern der Staaten Rio Grande do Sul[4] und Santa Catarina[5], in den Basisgemeinden und auch in anderen lateinamerikanischen Ländern. In diesen „Bekenntnissen" erscheint Gott als auf den Feldern gegenwärtig, in der Saat, im Weinen des Kindes oder in den Worten des Freundes.

Die neuen Glaubensbekenntnisse machten aber nicht halt bei dem Bekenntnis zu Gottes Nähe. Zum Teil von der Befreiungstheologie gedrängt gingen sie dazu über, insbesondere Gottes Handeln gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung und die Notwendigkeit christlicher Teilnahme an diesem Kampf hervorzuheben. Nehmen wir als ein erstes und bezeichnendes Beispiel das Credo der „Misa Campesina" (Messe der Landarbeiter) aus Nicaragua[6]. Noch findet man dort den Willen, die herkömmlichen Glaubensaussagen wiederzugeben. In einem wunderschönen Gedicht, das von den Sternen, dem Wind und den Wäldern spricht, aber auch schon moderne Elemente wie das ökologische Anliegen aufnimmt, ist ausführlich von Gott dem Schöpfer die Rede. Auch von Christi göttlichem Ursprung wird gesprochen, sogar mit Anklängen an das Nizänum („Licht von Licht", „des wahren Gottes eingeborener Sohn"). Man bekennt seine Fleischwerdung, die Jungfrauengeburt und sein Sterben „unter Pontius Pilatus". Von hier an aber wird alles anders. Zwar bekennt man die Auferstehung Christi, aber von unserer Auferstehung ist in so vieldeutiger Weise die Rede, daß man sie als rein weltliches Geschehen verstehen könnte. Statt dessen liegt starkes Gewicht auf dem „menschlichen Christus", der Befreiung des Menschen und dem Kampf für diese Befreiung.

Während der letzten Jahre entstand in Brasilien eine Vielzahl von Glaubensbekenntnissen, die das Brudersein betonten und dabei den Akzent auf Befreiung legten: „Ich glaube an meinen Bruder", scheint für ein Volk, das nach Befreiung schreit, der neue Glaubensruf zu

sein, wenn es seine Sehnsucht nach Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden bekennt[7].
Aus der Menge der Bekenntnisse, die ich untersucht habe, kann man einige klare Schlußfolgerungen ziehen. Die Menschen in Lateinamerika bekennen weiterhin ihren überlieferten Glauben, aber dieser Glaube hat für sie an Sinn eingebüßt. Um ihn zu etwas Gegenwartsbezogenem und Lebendigem zu machen, müssen drei Elemente zu den alten Formeln hinzukommen: die Nähe Gottes in der Natur, besonders aber im Herzen der Menschen, die Sehnsucht nach Brüderlichkeit und Versöhnung und das Ringen um Gerechtigkeit und Frieden.

II. *Die kirchlichen Basisgemeinden*

Kirchliche Basisgemeinden sind ein typisch lateinamerikanisches, ja ein spezifisch brasilianisches Phänomen. Niemand kann sagen, wieviele es gibt. Manche Schätzungen sprechen von mehr als hunderttausend. Sie sind untereinander sehr verschieden, von kleinen traditionellen Landgemeinden bis hin zu kleinen Gruppen, die für gesellschaftliche Veränderung kämpfen. Aber nicht alle Basisgemeinden, die sich als solche bezeichnen, entsprechen der Idealbeschreibung, wie Paul VI. in „Evangelii Nuntiandi"[8] oder die Puebla-Konferenz sie gegeben haben[9].
Es gibt eine umfangreiche Literatur *über* Basisgemeinden; es gibt aber auch eine andere, noch interessantere Literatur, die *aus* den Basisgemeinden selbst stammt. Dabei denke ich nicht nur an die gesungenen Glaubensbekenntnisse, von denen bereits die Rede war, sondern auch an eine Reihe von Berichten, die von den Gemeinden selbst für ihre Versammlungen und Kongresse geschrieben wurden. Ich habe die Dokumente für die drei ersten Zwischenkirchlichen Versammlungen von Basisgemeinden untersucht, die in Vitória, ES, 1975, Vitória, ES, 1976, und in João Pessoa, PB, 1978 stattfanden[10]. Was unser Thema betrifft, so scheint mir die Festellung aus den Landgemeinden in Linhares, ES, bezeichnend zu sein: „Zur Fragenreihe über ‚katholische Gemeinschaft' gab es keinerlei Antworten, die den Inhalt des Glaubens, geschweige denn eine Formulierung (‚Bekenntnis') angegeben hätten. Alle sprechen nur von traditioneller und neuer Praxis."[11]
Ich habe auch viele Handbücher zur Bildung und Leitung von Basisgemeinden untersucht[12]. In keinem konnte ich irgendeinen Hinweis auf ein Glaubensbekenntnis finden. Die Zusammenkünfte dieser Ge-

meinden sind im wesentlichen Versammlungen, die eine Auslegung des Wortes Gottes zum Mittelpunkt haben. Ein Zeitpunkt, an dem man auf dieses Wort mit einem Glaubensbekenntnis antwortet, ist nicht eingeplant. Das bedeutet nicht, daß es überhaupt an lebendigem Glauben fehlt. Er ist da und tritt in Erscheinung, wenn auch in vereinfachter Form. Man könnte den Inhalt dieses Glaubens mit Worten aus dem Bericht der Pfarrgemeinde Itacibá, Cariacica, ES, zusammenfassen: „Analysieren wir die uns zugegangenen Erklärungen, so treten als beherrschende Gedanken und Werte hervor:
1.1 Die Kirche wird verstanden als ‚Volk Gottes', ‚große Familie', ‚Gemeinschaft'.
1.2 Das Bemühen, den Inhalt des Glaubens zu vertiefen und zu erklären. Dieses Bemühen zeigt sich an
1.2.1 der Wiederentdeckung des Wortes Gottes, besonders der Evangelien;
1.2.2 der Wiederentdeckung und dem Bewußtsein der Nähe Gottes als des Vaters und Jesu als des Bruders;
1.2.3 dem Bemühen, im ‚religiösen Gefühl' die wertvollen Elemente von den entfremdenden Elementen zu unterscheiden und zu trennen.
1.3 Die Einsicht in die ‚Untrennbarkeit' von Glaube und Leben („...ein Glaube, in dem es um das Leben, seine Fragen und Herausforderungen geht').
1.4 Die Erkenntnis der sozio-politischen Dimension des Glaubens."[13]
Es wäre ermüdend, das anhand anderer Berichte zu wiederholen. Es sind immer wieder dieselben Elemente: Einheit von Glaube oder Evangelium und Leben; Kirche als Volk Gottes oder Familie; Einsatz für die Armen; Teilnahme eines jeden am Leben und Handeln der Kirche. Das sind in der Tat die Grundelemente, die im heutigen Glauben der Menschen Lateinamerikas hervortreten. Ein „Bekenntnis", das von unseren Menschen verstanden werden will, muß diese Elemente umschließen.

III. *Katechetische und theologische Literatur*

Die Tendenzen pastoraler Erneuerung der letzten Jahre treten in der Katechese vielleicht am deutlichsten hervor. Hier liegt aber auch der Bereich, in dem die Unterschiede sichtbar werden. Seite an Seite mit den traditionellen Katechismen, die in einigen Gegenden Brasiliens noch weiter zu aber Tausenden veröffentlicht werden, erscheinen in

den letzten Jahren zahlreiche Bücher für religiöse Unterweisung, die Antwort geben wollen auf Gegenwartsprobleme. Die klassische Einteilung: Glaubensbekenntnis — Gebote — Sakramente gibt es in den neuen Katechismen nicht mehr. Man findet in ihnen darum auch keine systematische Darstellung der Glaubensbekenntnisse.
Eine gründliche Untersuchung dieser ausgedehnten Literatur war mir freilich nicht möglich. Jedoch können aus den Veröffentlichungen, die ich eingesehen habe[14], zwei Schlußfolgerungen gezogen werden: Einmal besteht wenig Interesse an einer gründlichen Darstellung der christlichen Offenbarung, zum anderen bemüht man sich, die Katechese umzugestalten zu einer verständlichen, menschlichen und verkündenden Unterweisung vom nahen, gegen die Ungerechtigkeit kämpfenden Gott.
F. José Marins und sein Team geben eine gute Zusammenfassung jener Punkte, in denen man grundlegende Übereinstimmung unter den neueren katechetischen Arbeiten feststellen kann:
„A) Der Mensch muß sich bewußt und um Befreiung bemüht der Welt annehmen (indem er die Geschichte jedem einzelnen und seiner vollen Verwirklichung dienstbar macht):
— um volle Gemeinschaft mit Gott und mit anderen Menschen zu erlangen;
— durch Jesus, in der Gabe des Geistes und durch sichtbare Vermittlung der Kirche.
B) Die christliche ‚Utopie' sollte darin bestehen, alle Menschen erfassen zu lassen, daß sie in ihrem Lebensvollzug
— Söhne desselben Gottes und Vaters sind,
— Brüder untereinander (durch Jesus),
— berufen, sich der Welt anzunehmen (in der Kraft des Geistes), und
— in der Kirche diese Werte existentiell erfahren (Sakramente)."[15]
Besteht zwischen dieser Zusammenfassung und dem, was wir oben im Blick auf kirchliche Basisgemeinden und Popularliturgie gesagt haben, nicht eine große Ähnlichkeit? Das kann auch gar nicht anders sein; denn an der Wurzel all dessen liegt dieselbe Art theologischen Denkens, die in der „Befreiungstheologie" ihren Ausdruck findet. Freilich, unter diesem Etikett begegnet man einer Vielzahl verschiedenartiger theologischer Vorstellungen. Dennoch gibt es eine Reihe grundlegender gemeinsamer Überzeugungen: die Notwendigkeit, den Glauben innerhalb eines konkreten Kontextes zu verstehen; das Bewußtsein, daß unser Volk in der Unterdrückung lebt; die Geschichtlichkeit Gottes und die Kontinuität seines befreienden Handelns; das Ver-

ständnis von Glaube als befreiender Praxis[16]. Ein Glaubensbekenntnis, das für unsere Zeit sinnvoll sein will, muß das Wesentliche dieser Problematik enthalten. Sonst würde das lateinamerikanische Volk sich in solch einem Bekenntnis nicht wiederfinden.
Wie Gustavo Gutiérrez, der Begründer und bekannteste literarische Vertreter der Befreiungstheologie sagt, läßt sein Engagement im Befreiungsprozeß dem lateinamerikanischen Christen „eine theologische Reflexion, die in einem anderen kulturellen Kontext angestellt wurde", wenig sinnvoll erscheinen. „Sie übermittelt ihm das Glaubensverständnis früherer christlicher Generationen, und ihre Aussagen sind Bezugspunkte für ihn. Aber sie führen ihn aus seinem theologischen Waisenhaus nicht heraus; denn sie reden zu ihm nicht in der starken, klaren und scharfen Sprache, die der menschlichen und christlichen Erfahrung entspricht, die er durchlebt"[17]. Die Einbindung des Glaubens in diese Wirklichkeit ist das am stärksten hervortretende besondere Merkmal der gegenwärtigen lateinamerikanischen Theologie.

IV. *Die offiziellen lateinamerikanischen kirchlichen Instanzen*

Lassen Sie mich, last not least, auf die offiziellen kirchlichen Instanzen zurückkommen, vor allem auf die Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats, die zweite, die in Medellín, und die dritte, die in Puebla stattfanden.
Es ist kein Geheimnis, daß die Konferenz von Medellín der Beginn der Befreiungstheologie war. Aber man sucht umsonst in ihren Schlußdokumenten nach einer theologischen Systematisierung oder gar einem formellen Glaubensbekenntnis. In dem Dokument über Katechese begegnen jedoch dieselben Elemente, auf die wir bereits an anderer Stelle gestoßen sind. Es heißt dort: „Ohne Verwirrung zu stiften und in vereinfachende Gleichsetzungen zu verfallen, muß stets die tiefe Einheit zwischen Gottes Heilsplan in Christus und der menschlichen Sehnsucht betont werden, zwischen Heilsgeschichte und menschlicher Geschichte, zwischen der Kirche (Volk Gottes) und den menschlichen Gemeinschaften, zwischen Gottes offenbarendem Handeln und menschlicher Erfahrung, zwischen geistlichen und menschlichen Werten."[18]
Im selben Dokument heißt es weiter: „Entsprechend einer Theologie der Offenbarung muß sich die Katechese heutzutage ganz und gar die

Ängste und Hoffnungen des Menschen zu eigen machen, um ihm die Möglichkeiten voller Befreiung und den Reichtum ganzheitlichen Heils in Christus, unserem Herrn zu zeigen. Die Katechese muß darum nicht nur die biblische Botschaft in ihrem unverkürzten Inhalt gewissenhaft weitervermitteln, sondern muß sie auch in Beziehung zur lebendigen Wirklichkeit setzen, wie sie im lebendigen Handeln des Menschen heute sichtbar wird."[19]
Wir sehen, wie die lateinamerikanischen Bischöfe in einer Art Friedensabkommen zwischen sich gegenüberstehenden Parteien beide Aspekte zugleich betonen: die notwendige Einheit von Glaube und Leben einerseits und die Notwendigkeit einer unverkürzten Übermittlung der biblischen Verkündigung. Die Schlußbotschaft der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín endet mit einem kurzen Glaubensbekenntnis: „Wir glauben an Gott, an die Menschen, an die Werte und an die Zukunft Lateinamerikas."[20]
Die Konferenz von Puebla nahm dieses Glaubensbekenntnis wieder auf und nannte es ein „Bekenntnis des göttlichen und menschlichen Glaubens". Sie entfaltete es in Worten, die sich am Ende der „Botschaft an die lateinamerikanischen Völker" finden: „Gott ist durch Christus, den Befreier, im Herzen Lateinamerikas gegenwärtig und lebendig. Wir glauben an die Macht des Evangeliums. Wir glauben daran, daß die evangelischen Werte der Gemeinschaft und Partizipation die Kraft haben, Kreativität entstehen zu lassen und sowohl unsere Erfahrungen zu verbessern als auch unsere neuen Vorhaben zu fördern. Wir glauben an die Gnade und die Kraft des Herrn Jesus, die das Leben durchdringen und uns zu Bekehrung und Solidarität drängen. Wir glauben an die Hoffnung, die den Menschen auf seinem Weg zu Gott, unserem Vater, nährt und stärkt. Wir glauben an die Zivilisation der Liebe."[21]
Zwischen diesem Glaubensbekenntnis der Bischöfe und den übrigen lateinamerikanischen Quellen, die wir im Vorausgegangenen untersucht haben, vermag ich keinen inhaltlichen Unterschied festzustellen. Sie haben alle ein und denselben Tenor.

Zusammenfassung

Man kann sagen, daß ein Glaubensbekenntnis, das für Lateinamerika — vielleicht für die ganze Dritte Welt — einen Sinn haben soll, neben den traditionellen Elementen des Apostolikums folgende Wahrheiten enthalten müßte:

— die Nähe Gottes im alltäglichen Leben;
— die Einheit von Glaube und Leben und die daraus unmittelbar sich ergebenden Konsequenzen: die notwendige Teilnahme am Ringen um Gerechtigkeit und Frieden;
— Gottes fortdauerndes, die Menschen befreiendes Handeln durch Christus;
— eine Schau von Kirche als Familie Gottes, in der jeder seine Aufgabe hat;
— Gemeinschaft und Partizipation als Mittel und Ziel christlichen Handelns und als eschatologische Wirklichkeiten.

Anmerkungen

1 Vgl. „Canto do Povo de Deus", Nr. 206, 11. Aufl., Porto Alegre 1979.
2 Allerdings war es nicht die Absicht des Verfassers, ein formelles Glaubensbekenntnis zu formulieren. Immerhin habe ich dieses Lied während der Messe singen hören.
3 Janduhy Finizola, Missa do Vaqueiro.
4 Z. B. Luiz Carlos Susin, Cremos em Deus.
5 Z. B. J. A. Santana, Creio em Ti.
6 Dieses Glaubensbekenntnis der „Misa Campesina" ist in ganz Lateinamerika verbreitet. Es ist auch, obschon nicht sehr dichterisch, ins Portugiesische übersetzt. Die letzten Verse lauten:

„Ich glaube an dich, Gefährte,
du Menschenchristus, du Christus der Arbeiter,
Sieger über den Tod.
Durch dein großes Opfer
hast du den neuen Menschen gezeugt
für die Befreiung.
Du stehst auf von den Toten
in jeder Hand, die sich erhebt,
um das Volk zu schützen
vor der Herrschaft, die es ausbeutet.
Du lebst in der Hütte,
in der Fabrik und in der Schule.
Ich glaube an deinen unermüdlichen Kampf.
Ich glaube an deine Auferstehung."

7 Ein oft gesungenes Lied in vielen Kirchengemeinden Brasiliens beginnt mit den Worten:

„Ich glaube, ich glaube,
ich glaube an meinen Bruder.
Ich glaube ans Wandern
des einen, ungetrennten Volkes."

8 Vgl. Papst Paul VI., Evangelii Nuntiandi, Nr. 56.
9 Vgl. das Dokument von Puebla, Nr. 617-657.

10 Die Berichte wurden veröffentlicht vom monatlich erscheinenden SEDOC, Mai 1975; Oktober/November 1976; Oktober 1978; Januar/Februar 1978. Das Material der ersten Versammlung ist auch in Buchform erschienen in Editora Vozes, Petrópolis 1975.
11 In SEDOC 9 (1976/1977), c. 540-541.
12 Die bekanntesten Autoren auf offiziöser Ebene sind José Marins (und sein Team) und Afonso Gregory (heute Weihbischof in Rio de Janeiro). Auch die Nationale Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) hat sowohl auf nationaler Ebene als auch in einigen Regionen Handbücher über kirchliche Basisgemeinden veröffentlicht.
13 In SEDOC 9 (1976/1977) c. 551.
14 Ich habe mich besonders auf die Arbeiten des „Centro de Pastoral Catequética" (CEPAC) konzentriert, veröffentlicht in Editora Vozes.
15 J. Marins e equipe, Comunidade Eclesial de Base: Prioridade Pastoral, São Paulo 1976, S. 86.
16 In seiner ausgezeichneten Arbeit „Teologia da Libertação. Ensaio de Síntese", São Paulo 1978, faßt Segundo Galilea die Hauptgedanken der Befreiungstheologie folgendermaßen zusammen: Einheit von Schöpfungslinie und Heilslinie; „Antizipation" der Königsherrschaft Gottes; Heil vollzieht sich in der Geschichte; Eschatologie und Hoffnung; Heilsbedeutung weltlicher Befreiungen; Befreiung von Exil und Gefangenschaft; Heilsdimension des Dienstes an den Armen; Wichtigkeit der tätigen Liebe oder der „Orthopraxis"; Freiheit, Versöhnung und Brüderlichkeit; Jesus Christus, der Befreier.
17 G. Gutiérrez, Teologia da Libertação, Editora Vozes, 1975, 265 f (In der deutschen Ausgabe — Theologie der Befreiung, München 1973 — ist diese Passage nicht enthalten. Sie findet sich nur in der brasilianischen Ausgabe innerhalb eines Anhanges über „Befreiungspraxis und christlicher Glaube".)
18 Medellín, Dokument über die Katechese, Nr. 4.
19 Ibid.
20 In SEDOC 1 (1968/1969) c. 760.
21 Botschaft, Nr. 9.

Die Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekenntnis

Überlegungen aus lateinamerikanischer Sicht

Martin Dreher

1. Auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne meinte einer der Beobachter die Feststellung machen zu müssen, dort „habe eine besondere Lateinamerikagereiztheit" geherrscht[1]. Lateinamerikanern wurde der Vorwurf gemacht, „sie verfälschten das Evangelium zur sozialreformerischen, ja sozial-revolutionären Botschaft"[2]. Hier, in diesen Äußerungen, erweist sich wieder einmal, daß das Evangelium, wenn es konkret wird, von manchen theologischen Kreisen sofort als theologisch defizitär erklärt wird.
Es scheint mir, als ob Lateinamerika heute der Kontinent ist, in dem die Gegenwart Konkretion vom christlichen Bekenntnis erwartet und fordert. Wie kann man dies erklären?
Die Kirchengeschichte zeigt uns immer wieder deutlich, daß das Bekennen in den Situationen der Krise, angesichts der Herausforderungen der Gegenwart entstanden ist. Das urchristliche Bekenntnis: „Jesus ist der Herr" (Röm 10,9-10) mußte immer wieder, angesichts der jeweiligen Herausforderung, in Neuformulierungen bekannt werden. Ja, jedes spätere christliche Bekenntnis ist nur Ausführung dieses Bekenntnisses. Die Geschichte der Entstehung der regula fidei, des Nizänums (wir könnten die Reihe der Bekenntnisse fortsetzen) bestätigt dies aufs eindringlichste. Immer wenn Menschen aufgetreten sind, welche die Lüge als Wahrheit hinstellen wollten, kam es zum Bekenntnis.
Die Spaltungen innerhalb der Christenheit scheinen gemeinsames Bekennen unmöglich gemacht zu haben. Neuerdings ist man dazu übergegangen, Konsensustexte über Taufe, Eucharistie und Amt zu erarbeiten. Man versucht gemeinsames Bekennen auf der Basis von dogmatischen Formulierungen zu erreichen. Mir scheint dies ein deutlicher Versuch zu sein, in glaubwürdiger Weise aus der Sackgasse herauszukommen, in die die konfessionellen Trennungen geführt haben. Dieser Versuch kann aber leicht unglaubwürdig werden, wenn das dogmatische Bekenntnis zu Christus nicht gelebt wird. Hier kann man dann leicht zum Doketismus kommen; das Wort wird dann nicht wirklich Fleisch.

Lateinamerika erwartet und fordert heute, sagte ich zu Beginn, Konkretion vom christlichen Bekenntnis. Ich möchte dies an drei verschiedenen Dokumenten zeigen: 1. an dem „Brief an die christlichen Kirchen und ökumenischen Bewegungen Lateinamerikas"[3], verfaßt von den Vertretern von 110 Kirchen und einem Dutzend ökumenischer Aktionsgruppen, vom September 1978, in Oaxtepec bei Mexico City; 2. an dem Dokument „Unsere soziale Verantwortung"[4], verfaßt von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, im Jahr 1975, und 3. an dem „Sozialen Credo der Methodistenkirche Brasiliens"[5], 1971 verfaßt. Gerne hätte ich mich auch auf die neulich erschienene Confessio Cubana bezogen. Der Text war mir aber leider nicht zugänglich[6].

2. Ich darf die Dokumente kurz charakterisieren.
a) Der „Brief an die christlichen Kirchen und ökumenischen Bewegungen Lateinamerikas" entstand anläßlich der vom 20. bis 24. September 1978, in Oaxtepec bei Mexico City, stattgefundenen Versammlung lateinamerikanischer Kirchen. Zweck dieser Versammlung war die Gründung eines Lateinamerikanischen Rates der Kirchen. Anwesend waren Vertreter von 110 Kirchen und einem Dutzend ökumenischer Aktionsgruppen. Sie kamen aus allen Ländern Lateinamerikas, traditionelle Denominationen *und* Pfingstkirchen. Während der Versammlung wurde klar, daß die lateinamerikanische Wirklichkeit die anwesenden Kirchenvertreter zur Gemeinschaft und auch zum Bekenntnis nötigte. Diese Erkenntnis kam nun im „Brief an die christlichen Kirchen und ökumenischen Bewegungen Lateinamerikas" zum Ausdruck.
b) Die Stellungnahme „Unsere soziale Verantwortung" ist eng mit der Geschichte der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien verbunden. Lange Zeit ist diese Kirche ausschließlich eine Kirche deutscher Einwanderer und ihrer Nachkommen gewesen. Seit 1945 jedoch ist immer deutlicher ein Hineinwachsen in die brasilianische Wirklichkeit zu verzeichnen. Der Militärputsch des Jahres 1964 mit seinen 15 Jahren Diktatur und ständigen Verletzungen der Menschenrechte und nicht zuletzt auch die Verlegung der V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Porto Alegre nach Evian führten die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien zu verschiedenen Stellungnahmen. Eine von ihnen ist die 1975 veröffentlichte Stellungnahme „Unsere soziale Verantwortung". Hier wurde festgestellt: „Der Glaube an Christus führt notwendig

zum Handeln für den Nächsten. Immer wenn dieses Handeln fehlt, ist in Wirklichkeit Mangel an Glauben und Ungehorsam gegenüber Gottes Willen vorhanden."[7]
c) Aus derselben Situation, aus der die Stellungnahmen der EKLBB entstanden sind — die sozialpolitische Unsicherheit der Jahre nach 1964 —, kommt auch das auf dem X. Generalkonzil der Methodistenkirche Brasiliens am 5. Februar 1971 angenommene „Soziale Credo".

3. Fragen wir uns nun, was diesen drei Stellungnahmen gemeinsam ist, so stellen wir fest, daß fast dieselben Ausdrücke und Formulierungen gebraucht werden, wenn es um die Kennzeichnung der durch die Umwelt gestellten Herausforderungen geht. Oaxtepec beschreibt die lateinamerikanische Wirklichkeit, bestehend aus Armut, Ausbeutung, Verfolgung, Folter, Terror. Dort konnte man nicht anders als bezeugen, daß es gegen das Gebot Christi ist, die Ohren vor dem Schrei des Blutes und des Leidens zu verschließen. Es wurde bekenntnishaft ausgesprochen, daß der Gehorsam gegen das Evangelium Eintreten für den seiner Menschenwürde beraubten Menschen verlangt. Besonders genannt werden die „vergessenen Bereiche": Indianer, Frauen, Jugend, Alte, politische Gefangene und ihre Familien, Machtstrukturen. Im gleichen Sinne werden Landraub, die Verschwundenen, die politischen Gefangenen, die Flüchtlinge, Unterdrückung, der Schutz der Umwelt, die Situation in Nicaragua (Somoza war noch an der Macht) genannt.
Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien nennt: Recht auf Arbeit, mangelndes Gesundheitswesen, Mangel an Wohnungen, Hunger, Mangel an Freiheit, Zerstörung der Natur, Gewalt, Mißachtung der Menschenrechte, Reichtumskonzentration, Willkür, Armut, Leid, Kindersterblichkeit.
Das Credo der Methodistenkirche prangert an: Diskriminierung, Armut, Unterdrückung, ungerechte soziale Strukturen, Ausbeutung, tiefe kulturelle, soziale und wirtschaftliche Unterschiede, Gewalt, willkürliche Gefangennahme, und fordert: Meinungsfreiheit, Anrecht auf Nahrung, Erziehung, Gesundheitswesen, Freizeit, Arbeit, Sozialversicherung, Sorge für Kinder und Jugend.
In all den genannten Problembereichen geht es darum, antievangelische Haltungen aufzudecken und als solche zu denunzieren. Dieses wird um so dringlicher, wenn man die Situation des lateinamerikanischen Kontinents berücksichtigt, da sich die Obrigkeit christlich nennt. Da kann das Bekenntnis zu Christus in keinem Fall schweigen,

wenn der Name Christi mißbraucht wird. Hier geht es um eine ganzheitliche Verkündigung des Evangeliums. Daher schrieben die Teilnehmer von Oaxtepec in ihrem Brief: „Wir haben erkannt, daß die Kirche in eine Wirklichkeit eingefügt ist, die die Folgen der Sünde zeigt und daß sie an dieser Wirklichkeit teilhat. Wir sind herausgefordert worden, den König des Königreichs mitten in den großen Widersprüchen und bedrängenden Nöten unserer Völker zu suchen"[8]. Aus dieser Erkenntnis folgte das Sündenbekenntnis: „Wir bekennen, daß unsere Gleichgültigkeit angesichts des Notschreis der am meisten vergessenen, bedrängten und bedürftigen Gruppen in unseren Ländern dem Anspruch des Evangeliums widerspricht. Wir bekennen, daß wir nicht immer auf die Stimme des Herrn gehört haben, die uns zu solidarischem und wirksamem Handeln für die Leidenden auffordert"[9]. Daher kommt dann auch der Ruf, „den Forderungen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in gehorsamer und radikaler Jüngerschaft zu entsprechen"[10]. Jüngerschaft bedeutet homologia, Bekenntnis (Cf Mt 10,32 s).

4. Es bleibt die Frage: Finden die von der Wirklichkeit Lateinamerikas her zum Bekenntnis herausgeforderten Christen zum gemeinsamen, formulierten Bekenntnis? Es sind mir nicht viele Beispiele bekannt. Eines von diesen wenigen hat sich in Brasilien eingebürgert. Es entstand anläßlich einer Gebetswoche für die Einheit der Christen. Der Text lautet:
„Wir glauben an Gott, den wahrhaften Vater von allem was es gibt, die Quelle alles Lebens, alles Wissens, Herrn aller Dinge und auch der menschlichen Denkfähigkeit und ihrer Schöpfungen.
Wir glauben an Gott, den Sohn, wahren Menschen, in dem die wahre Gestalt des Menschen, gemäß dem Willen des Schöpfers, wiederhergestellt wurde, und der uns Sünder von allen knechtenden Mächten, von Unterdrückungen und Schuld befreit; der alle Götzen entthront und die ganze ihm folgende Menschheit mit sich in sein ewiges Reich führt.
Wir glauben an Gott, den Heiligen Geist, der uns ruft und in der heiligen und einigen Kirche versammelt, der unser persönliches und gemeinschaftliches Leben erneuert, der uns am unsterblichen Leben Anteil gibt"[11].

Anmerkungen

1 Gerhard Rein, Melbourne 1980. Die Botschaft vom Reich Gottes: Das Christsein wird teurer, in: *Der Überblick* 16, 1980, Nr. 2, S. 6 f.
2 ebda.
3 Abgedruckt in: *Jahrweiser für die evangelischen Gemeinden in Brasilien*, 52. Jahrgang, São Leopoldo 1980, S. 51-53.
4 Abgedruckt in: Germano Burger (Hg.), *Quem assume esta tarefa?* Um Documentário de uma Igreja em busca de sua identidade (Comunidade Missionária, volume 4), São Leopoldo 1977, S. 43-49.
5 *Credo Social da Igreja Metodista do Brasil*, São Paulo, o.J.
6 Ich gehe hier ausdrücklich nur auf Dokumente evangelischer Kirchen und Gruppen ein. Dokumente der römisch-katholischen Kirche werden an anderer Stelle von P. Jesús Hortal SJ behandelt und dargestellt.
7 Brief an die christlichen Kirchen und ökumenischen Bewegungen Lateinamerikas (Anm. 3), S. 52.
8 ebda.
9 ebda.
10 ebda.
11 Der portugiesische Text lautet:
„Cremos em Deus, o verdadeiro Pai de tudo que existe, a fonte de toda a vida, de todo saber, Senhor de todas as coisas e também do raciocínio humano e de suas criações.
Cremos em Deus, Filho, homem verdadeiro, no qual foi restabelecida a imagem humana conforme a vontade do criador, e que liberta a nós pecadores de todos os poderes escravizadores, das opressões e da culpa, que destrona todos os ídolos, e leva toda a humanidade que o segue ao encontro com Ele no seu reino eterno.
Cremos em Deus, que é Espirito Santo, que nos chama e congrega na Igreja Santa e Una, que renova a nossa vida pessoal e comunitária, que nos da parte na vida que não morre."

Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse

Überlegungen zum Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381)

Damaskinos Papandreou

Anläßlich des 1600-jährigen Gedenktages des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel stellen sich im Zusammenhang mit der Gegenwartsbedeutung dieses Konzils folgende Fragen:
I. Die ökumenische Geltung des Glaubensbekenntnisses von 381,
II. Die eventuelle Möglichkeit eines neuen Glaubensbekenntnisses, welches einen verbindlichen Charakter für die gesamte Christenheit haben könnte.

I. *Die Ökumenische Geltung des Glaubensbekenntnisses von 38,*

Das Glaubensbekenntnis von 381 bringt in den Fragen nach seinem Ursprung und seiner Geltung den ganzen Komplex der damaligen geschichtlichen Situation und kirchenpolitischen Lage in ihrer Undurchsichtigkeit und Verworrenheit zur Sprache.
Wie es in dem Enzyklischen Schreiben des Ökumenischen Patriarchats zur 1600-Jahr-Feier des II. Ökumenischen Konzils heißt, setzte sich dieses Konzil folgende eindeutige Ziele: Auseinandersetzung mit den christologischen Komplikationen, die durch Arianismus und andere Mißstände entstanden waren, die den orthodoxen Glauben untergruben; Ablehnung und Bekämpfung der neuen pneumatomachischen Irrlehren von Mazedonius; eine klare und knappe Formulierung und Verkündigung des orthodoxen Glaubens und der Lehre; Verurteilung der verurteilungswürdigen Irrlehren; Auferlegung der kirchlichen Ordnung und Disziplin durch verschiedene Mittel, besonders durch die konkrete Anerkennung der Entscheidungen des Ökumenischen Konzils in Glaubensfragen; Zurückschneidung und Bestrafung von Auswüchsen und Festlegung der Grenzen kirchlicher Jurisdiktionen und der einzelnen Regionen und schließlich, durch entsprechende Kanones, Festschreibung und institutionelle Anerkennung der Stellung der Kirche von Konstantinopel im Verwaltungssystem des Ostens.

Die Konzilsväter waren zudem aufgerufen, „die Lehre der Kirche in einem weiteren Sinne zu formulieren und sich auch spezieller über Fragen außerhalb des trinitarischen Problemkreises zu äußern — wie z.B. über die Kirche, das Sakrament der Taufe, den Glauben an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben, zu denen das Erste Konzil von Nizäa noch nicht Stellung genommen hatte..."[1]

Mängel in der Einberufung des Konzils und Bedenken gegen seine Anerkennung wurden noch dadurch verstärkt, daß die Gültigkeit von seiten namhafter Kirchenlehrer angezweifelt wurde. Ambrosius protestierte aus dem Westen gegen die mangelnde Ökumenizität des Konzils, indem er in einem seiner Briefe über die „Communio soluta et dissociata"[2] klagte. Gregor von Nazianz wies das Symbol des Konzils scheinbar zurück als manipulierte Kompromißform und damit als Verrat am Glauben von Nizäa: „Die süße, schöne Quelle des alten Glaubens, der die verehrungswürdige Natur der Trinität zur Einheit zusammengeschlossen hat, worauf einst die Bemühungen von Nizäa zielten, diese sah ich durch salzige Zuflüsse der Unentschiedenen elend getrübt, welche das meinen, woran die Staatsmacht Gefallen hat."[3]

Das Glaubensbekenntnis von 381 hat seine ökumenische Geltung nicht unbedingt durch seine ursprüngliche Autorität erhalten. Nach einem langjährigen Schweigen wurde das Symbol des Zweiten Ökumenischen Konzils auf dem Konzil von Chalzedon aufgegriffen. Es wurde neben dem Symbol von 325 feierlich gelesen und bekräftigt als „der heilige Glaube, den die einhundertfünfzig heiligen Väter in Übereinstimmung mit dem Glauben des heiligen und großen Konzils von Nizäa ... formuliert hatten..."[4]

Auf solche Weise wurde das Symbol in die Konzilsakten von 451 aufgenommen. Das bedeutet zugleich, daß hauptsächlich hier der Prozeß der Aneignung seinen Ausgangspunkt nahm, der sich noch über Jahrhunderte hin erstrecken würde. Das Symbol von 381, das gleichsam als zwei „Glaubensaussagen" — der Väter von Nizäa und Konstantinopel — angesehen werden müsse, die einander ergänzen und erhellen[5], was auch in seinem späteren Namen „Nizäno — Konstantinopolitanum" zum Ausdruck kommt, begann sich langsam gegen andere lokale Bekenntnisse durchzusetzen. Seit der Zeit, da Bekenntnisse formuliert wurden, war es Brauch, daß jede lokale Kirche ihr eigenes Bekenntnis hatte. So erstaunt es nicht, daß mehrere Glaubensbekenntnisse nebeneinander bestehen konnten. Die Vielfalt der Bekenntnisse stand der Einheit des Bekennens nicht entgegen.

Die allgemeine Verbreitung und Verwendung des Glaubensbekenntnisses von 381 im kirchlichen Gebrauch erfolgte im Osten seit dem 6. Jahrhundert. Zu dieser Zeit setzte im Westen erst ein allmähliches Bekanntwerden dieses Textes ein.

Änderungen am Text müssen zusammen mit dem Vorgang der Rezeption gesehen werden. Denn zugleich mit der Konfrontation der neuen Glaubensformel entscheiden sich Auseinandersetzungen mit Irrlehren. Das Symbol von Konstantinopel hatte den Glauben gegen die Pneumatomachen zu verteidigen. Nizäa stellte den offiziellen Schlußpunkt der arianischen Streitigkeiten dar. Dieser Prozeß für die Entwicklung von Glaubensbekenntnissen gilt sowohl für den Osten wie den Westen. Genau in der gleichen Linie liegt auch die westliche Textänderung mit dem Filioque. Sie war eine Abgrenzung gegenüber allen Formen des Priscillianismus, der bereits Ende des 4. Jahrhunderts von Nordafrika über Spanien kommend den Glauben im Westen zu verwBewegirren trachtete.

Streitigkeiten um Änderungen am Symboltext sind darauf zurückzuführen, daß für lokale Veränderungen allgemeine Geltung beansprucht wurde. Der Geltungsanspruch des Nizäno-Konstantinopolitanums in bezug auf die Textintegrität wirkte sich positiv auf seine Durchsetzung und Verbreitung aus.

So darf es nicht verwundern, welch ausschließliche und umfassende Bedeutung das Symbol von 381 im Osten gefunden hat. Seit dem 9. Jahrhundert ist es in den Gottesdienst integriert und hat seinen Platz bei der Taufe und in der Lehrunterweisung.

Der Prozeß der Aneignung ist im Westen erst im 11. Jahrhundert abgeschlossen. Daneben sind jedoch weiterhin andere Formeln wie das Apostolikum oder das Athanasianum gebräuchlich. „Sie zeigen im Westen eine Vielfalt von Bekenntnissen, deren Voraussetzung und Kriterium jedoch immer die Einheit des Bekennens in der Kontinuität der Wahrheit ist... Das Bekenntnis von 381 steht neben verschiedenen anderen Bekenntnissen, die je für sich und alle zusammen Ausdruck sind für die Einheit und Gemeinschaft des Bekennens. Es ist eine Einheit des Bekennens in der Vielfalt der Bekenntnisse."[6]

Es darf nicht vergessen werden, daß auch in den ersten elf Jahrhunderten die Lehrübereinstimmung zwischen Ost und West nicht immer vollkommen gewesen ist. Dennoch sind zu jener Zeit diese Verschiedenheiten niemals als eine den Bruch der Gemeinschaft auferlegende Ursache angesehen worden.

Es handelt sich hierbei um ein allgemeineres Phänomen, gemäß welchem die offenbarte Wahrheit im Osten und im Westen verschieden empfangen, gelebt und verstanden wurde. Diese Verschiedenheiten der Theologie wurden als vereinbar innerhalb eines selben Glaubens aufgefaßt, um so mehr als ein wacher Sinn für die Transzendenz des Mysteriums und den vorwiegend apophatischen Charakter, den sein menschlicher Ausdruck anzunehmen hat, einem legitimen Pluralismus der Theologien im Schoße desselben traditionellen Glaubens freies Feld ließ. Eine entgegengesetzte Bewegung entstand dann auf beiden Seiten, mehr noch im Westen als im Osten. Diese hat dazu geneigt, den Glauben und seinen Ausdruck mit besonderen Theologien zu identifizieren und in den Bereich, auf dem notwendigerweise Übereinstimmung verlangt wird, so manche Aspekte des christlichen Denkens einzubeziehen, die vordem als legitime Versuche der Theologen, das Mysterium anzugehen oder auszudrücken, betrachtet worden waren.

Zu den Fragen, die sich auf die Pneumatologie beziehen, könnte man behaupten, daß die im Westen ausgearbeiteten Lehrausdrücke nicht als widersprüchlich zu den Lehren des Ostens interpretiert werden dürfen. Man kann und man muß einerseits die Formeln der griechischen, andererseits die der lateinischen Väter und das Filioque erklären, indem man ihre Übereinstimmung unter völliger Beachtung ihrer jeweiligen Originalität aufweist. Seit dem 4. Jahrhundert gab es in der westlichen Tradition das Filioque, und dies wurde nie als Hindernis zur Gemeinschaft betrachtet — erst als diese Gemeinschaft aus anderen Gründen zerbrach.

Vom orthodoxen Standpunkt aus anstößig ist es jedoch, daß durch die Einfügung des Filioque das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis verändert worden ist trotz der ausdrücklichen Ablehnung und Verurteilung jedweder Veränderung durch die Ökumenischen Konzilien. Heute kann man, wie einige Autoren versichern, annehmen, daß die Einfügung des Filioque in das Credo nicht die von den Ökumenischen Konzilien dargelegte Lehre von der Einheit des trinitarischen Gottes verändert, vielmehr in Abwehr jedes Polytheismus sie nur noch unterstreicht. Deshalb ist zu prüfen, ob dieses Problem vielleicht nur das Gebiet der theologischen Auslegung berührt und einfach eine Form darstellt, die man bei mehreren östlichen wie westlichen Kirchenvätern antrifft.

Freilich fordert die römisch-katholische Kirche die Einfügung des Filioque nicht; denn es stellt für sie keinen für die Einheit der Kirche

notwendigen Ausdruck dar; so wird sowohl der Brauch bei den römisch-katholischen Unierten verständlich, das Nizäno-Konstantinopolitanische Credo ohne diesen Zusatz zu sprechen, wie auch die Entscheidung des Konzils von Florenz (1439), nach der die lateinische Formel „aus dem Vater und dem Sohn" die gleiche Wahrheit ausdrückt wie die Formel des Ostens „aus dem Vater durch den Sohn". Es sollte jedenfalls hier unterschieden werden zwischen der Einfügung des Filioque in das Nizäno-Konstantinopolitanum und den verschiedenenen Pneumatologien, die im Osten und Westen entwickelt worden sind. Die Rückkehr auf den normativen Glaubensausdruck des II. Ökumenischen Konzils wäre die beste Art und Weise, das 1600-jährige Jubiläum zu feiern. Was die verschiedenen pneumatologischen Entwicklungen angeht, so sollten die Römisch-Katholischen und die Orthodoxen von einander nur verlangen, sich zunächst davon zu enthalten, die Formulierungen des anderen als illegitim zu verwerfen. Sie sollten ihre Bezeugung bekräftigen, daß der Weg, der dem Bewußtsein dieser Konvergenz Vertiefung und Ausdruck ermöglicht, der bereits begonnene offizielle Dialog zwischen den beiden Kirchen sei.

Auf diese hoffnungsvolle Perspektive weist der Papst Johannes Paul II. in seinem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. hin, wenn er u. a. unterstreicht: „Die Lehre des Ersten Konzils von Konstantinopel ist immer noch der Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens der Kirche und der ganzen Christenheit.

Selbstverständlich weiß ich sehr wohl, daß es im Laufe der Geschichte zwischen unseren Kirchen Auseinandersetzungen bezüglich der Lehre über den Heiligen Geist, besonders über die ewige Beziehung des Sohnes und des Geistes, gegeben hat.

Wie alle Fragen, die zwischen unseren Kirchen noch nicht völlig geklärt sind, wird auch diese Frage Gegenstand des Dialogs sein müssen, der so glücklich begonnen hat und von dem wir alle erwarten, daß er helfen wird, den so ersehnten Tag rasch herbeizuführen, an dem wir im Licht und ohne Hintergedanken bei der gemeinsamen Feier der heiligen Eucharistie miteinander unseren Glauben bekennen können."[7]

Obwohl, wie schon ausgeführt, die alten Glaubensbekenntnisse geschichtlich und kulturell bedingt waren — sie richteten sich an den bestimmten Menschen jener Zeit, um dessen Erlösung es ging —, sind sie eine Gewähr für die Rechtgläubigkeit, ein Ausdruck von universaler Gültigkeit im trinitarischen Christusglauben, absolute Erlebnis- und nicht bloße Erkenntnisaussagen.

Was können diese Überlegungen für unsere heutige kirchliche Situation bedeuten? Welches ist die Verbindlichkeit des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in unserer heutigen kirchlichen Lage? Bedeutet z. B. das konziliare Vorgehen Nizäas etwas für die heutigen kirchlichen Gemeinschaften? Ein direkter Vergleich ist unmöglich, insofern als das erste ökumenische Konzil in einer ganz bestimmten geschichtlichen Zeit des Byzantinischen Imperiums stattgefunden hat, während man sich heute in einer in mancherlei Hinsicht verschiedenen Situation befindet.
Nizäa (325) und Konstantinopel (381) fanden in der Einen ungeteilten Kirche statt, während wir uns heute vor einer Menge von kirchlichen Gemeinschaften befinden, die mitunter sogar weit auseinandergehen im Bekenntnis der Wahrheit und in ihrer Strukturierung. Könnte man sagen, daß die Ökumenizität dieser beiden Konzile auch heute bestätigt werden kann und soll, und zwar durch die Anerkennung ihrer Wahrhaftigkeit in einer Rezeption, die nicht als eine Art konstitutionellen Gehorsams und auch nicht als eine bloße Manifestation brüderlicher Verbundenheit verstanden werden sollte? Die Rezeption liegt vielmehr im guten Willen, in der Wahrheit übereinzustimmen. Sie ist das geistliche Geschehen einer Manifestation a posteriori und einer Akzeptierung des Anspruchs der Konzile, Stimme des in der ganzen Kirche wirksamen Heiligen Geistes zu sein. Wenn ihr Anspruch als solcher auch für unsere Zeit gültig sein sollte, sollte man dann nicht von einer volleren Rezeption sprechen, die heute sehr wohl möglich sein könnte? Selbstverständlich! Der Anspruch der ökumenischen Konzile gilt auch heute. Er ist eine Realität für alle Kirchen, vor allem für diejenigen, die sich ausdrücklich gegenüber den Entscheidungen der Konzile verpflichtet haben. Ihre Bekenntnisse müssen daher immer wieder neu angeeignet und zu eigen gemacht werden.

II. *Die eventuelle Möglichkeit eines neuen Glaubensbekenntnisses, welches einen verbindlichen Charakter für die gesamte Christenheit haben könnte*

Angesichts der heutigen Wirklichkeit ist oft die Rede von einem ökumenischen Glaubensbekenntnis, welches die alten Symbole eventuell ersetzen könnte.
Ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis hätte vor allem dann einen Sinn, wenn es die Einheit im Glauben, also die Einheit der

Kirche, welche das Ziel des Ökumenismus ist, ausdrücken würde. Es sollte dann in einer Weise verbindliche Lehrautorität besitzen, daß es in allen Kirchen und an allen Orten angenommen würde. Es wäre keine intellektuelle, rationale Schöpfung der kirchlichen Institution, sondern ein lebendiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens, der durch seine spirituelle Klangfarbe seinen rechten doxologischen Platz im Leben der Kirche einnehmen würde.
Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Kirche nicht die Lehrautorität hätte, ein neues Glaubensbekenntnis auszuarbeiten, wenn dies durch das Hier und Jetzt erforderlich würde. Die Kirche ist der Ort der ununterbrochenen Inkarnation der Wahrheit durch den Heiligen Geist.
So kann man die Bekenntnisse nur durch Teilnahme und Teilhabe am Leben der Kirche begreifen und erleben. Sie haben einen ekklesiologischen Charakter.
Die orthodoxe Kirche hat jedoch nicht den Kampf um Reformation und Gegenreformation mitgemacht, und sie war deshalb nicht gezwungen, neue Glaubensbekenntnisse auszuarbeiten oder eine Art von tridentinischem Glaubensbekenntnis anzunehmen, noch sich mit dogmatischen Fragen als solchen auseinanderzusetzen. Die orthodoxe Kirche bereitet zur Zeit ihr Heiliges und Großes Konzil vor. Sie glaubt dabei, daß es nutzlos und vielleicht sogar gefährlich wäre, ein neues Bekenntnis auszuarbeiten oder ohne zwingende Gründe Fragen zu behandeln, welche die orthodoxe Kirche nicht mit Irrlehre und Schisma bedrohen. Denn abgesehen von einigen Dogmatikern gibt es kaum Gläubige, die das Bedürfnis einer derartigen Formulierung empfinden. In den ersten acht Jahrhunderten wurden die Konzilien aus dringender Notwendigkeit und gerechtfertigten Gründen einberufen, um eine verhängnisvolle Spaltung der Kirchengemeinschaft zu verhindern oder Trennungen aufzuheben. Außerdem müßte ein neues Bekenntnis von einem ökumenischen Konzil proklamiert werden.
Die Frage wird aber heute aufgeworfen, ob das Heilige und Große Konzil, das jetzt vorbereitet wird, als ökumenisch anerkannt werden kann, wenn schon von mehreren Theologen die Meinung ausgesprochen wird, daß nach der Kirchentrennung vor einer Kirchenvereinigung keine ökumenische Synode einberufen werden kann. Wenn man aber diese Meinung akzeptieren würde, dann gäbe man zu, daß die Orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, sondern eine Teilkirche, die aus der Gesamtkirche ausgeschieden wurde und die als solche nicht das offizielle Amt zur

authentischen, unfehlbaren Formulierung ihre Lehre hat. Und eine solche Kirche wäre nicht die vom Heiligen Geist geleitete Kirche, sondern eine unter vielen Kirchengemeinschaften.[8]
Was ein ökumenisches Glaubensbekenntnis anbetrifft, so bezweifle ich seine Möglichkeit und seine Notwendigkeit, und das aus folgenden Gründen:

1. Es fehlt ein allgemeingültiges, universelles „Lehramt", welches für die gesamte Christenheit verpflichtend sprechen könnte. Ein solches wäre nur nach Wiederherstellung der Einheit denkbar.

2. Selbst wenn es ein solches autoritatives Lehramt geben würde, würde die geschichtliche Erfahrung für die Unmöglichkeit eines solchen Glaubensbekenntnisses sprechen. Nicht einmal der römisch-katholischen Kirche mit ihrem unfehlbaren Lehramt und ihrer universalen ekklesiologischen Struktur ist es gelungen, einen neuen Weltkatechismus zu schaffen, der die unterschiedlichen Situationen bei den einzelnen Völkern mit verschiedenartiger kultureller, sozialer und psychologischer Herkunft und Prägung auf eine allgemeingültige Art und Weise ansprechen könnte. Und dies, obwohl es einen amtlichen tridentinischen Katechismus gegeben hat und noch in neuerer Zeit Kardinal Gasparri unter Pius XI. einen ähnlichen Versuch machte. Für ein Glaubensbekenntnis ist die Situation nicht anders als für einen Katechismus.

3. Außerdem bezieht sich die dringende heutige Not nicht auf die eine oder andere christliche Lehre, die in Zweifel gezogen wird, sondern auf unseren gemeinsamen christlichen Glauben als solchen, der vollzugs- und inhaltsmäßig in Frage gestellt wird. Was sollte insofern in einem eventuellen künftigen ökumenischen Glaubensbekenntnis, welches alle Christen ansprechen und kurz gefaßt sein sollte, ausgesagt und weggelassen werden? Welches wären seine entscheidenden Elemente? Jedenfalls ist in keinem Glaubensbekenntnis der alten, ungeteilten Kirche alles gesagt worden, was zum Glauben gehört — und es war auch nie nötig gewesen.
Ich glaube nicht, daß man unsere heutige Situation der Trennung durch lehramtliche Definition überwinden kann. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit Recht keinen Versuch in dieser Richtung unternommen.

4. Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche nicht nach verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens suchen könnte, um die Heilsbotschaft in den verschiedenen Situationen zur Sprache zu bringen. Es wäre nur bequem und nicht zweckmäßig eine Einheit ohne Vielfalt anzustreben, die durch ein eventuelles, gemeinsames Glaubensbekenntnis ausgedrückt wäre. Die Einheit in der Vielfalt und die Vielfalt in der Einheit kennzeichnet jene lebendige Kirche Christi, die in organischer Beziehung zur Welt und zur Geschichte stehen soll und die um der Erlösung des Menschen willen, der Wahrheit des Evangeliums das Fleisch des Hier und Jetzt gibt, ohne ihre wesentliche Kontinuität anzutasten. Das geschichtliche Gewand, welches die inkarnierte Wahrheit in jeder Epoche annimmt, ändert nichts am Wesen der Wahrheit. Das Drama der Kirche besteht darin, daß es in ihr Glieder gibt, die zwischen Wesen und Form nicht mehr zu unterscheiden verstehen. Die Folge ist, daß sie formale Gesichtspunkte für wesentlich halten (der Fehler des Traditionalismus) oder die zentrale Wesenheit relativieren (der Fehler des falsch verstandenen Reformismus).
Die eine Glaubensbenennung, worauf die Kirche begrenzt war, schließt nicht die verschiedenen Christenzeugnisse aus. „Diese Botschaft und diesen Glauben", sagt Irenaeus, „bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Erde zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Haus wohnte, glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet und überliefert ihre Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund besäße. Und wenngleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen."[9]
Nicht die Formulierung eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses ist meines Erachtens das Wesentliche. Sondern eine Entdeckung des einen Glaubensbekenntnisses in den vielen Bekenntnissen.
Im folgenden seien einige Perspektiven aufgezeigt, welche das Glaubensbekenntnis in unserer heutigen ökumenischen Situation betreffen:
a) Man sollte den alten, ehrwürdigen Glaubensbekenntnissen der alten ungeteilten Kirche einen vorrangigen Platz einräumen, selbst wenn von manchen behauptet wird, sie würden heute nicht unmittelbar genug unsere geistige Situation ansprechen. Man muß nach dem

Platz fragen, welchen diese Bekenntnisse im Leben und Denken der Kirche heute einnehmen und einzunehmen haben. Wie bekennt man heute Christus als den Herrn, den Sohn des lebendigen Gottes? Und wie kann man dieses Christuszeugnis weitergeben? Durch bloße Formeln, die auch den Nicht-Theologen helfen können, den Glauben in ihrer nichtchristlichen Umwelt zu verantworten? Unseren Glauben heute bekennen bedeutet, den konkreten Menschen unserer Zeit zu berücksichtigen. Heute geht es um den Menschen im Zeitalter der Wissenschaft und der Technik, der seinen Orientierungspunkt verloren hat und der nicht weiß, wer er ist. Es geht um den Menschen, der nach Frieden sucht und nach Gerechtigkeit, der nach dem Beitrag des christlichen Glaubens für die Menschheit und den Frieden der Welt fragt. Es geht um den Verachteten und den Benachteiligten, um den nach Menschenwürde Verlangenden, den tragisch einsam Isolierten. Es geht um die Verifikation des christlichen Glaubens an Gott, um die Kluft zwischen Gott und Mensch.

Es geht um den Menschen, der sich fragt, ob er nicht zum Inhalt der Glaubensaussage gemacht werden soll. Welches ist dieses Ich, das bekennt: „Ich glaube an einen Gott...?" Warum soll dieses Ich nicht zum Teil des Bekenntnisses werden? Es wird von manchen behauptet, daß der Mensch in das Glaubensbekenntnis miteingeschlossen werden kann, genauso wie Gott, Christus und der Heilige Geist. Dabei ignoriert man die Tatsache, daß die Menschwerdung Gottes mit der Menschwerdung des Menschen untrennbar verbunden ist. Es wird nicht genug darüber nachgedacht, daß der ganze Inhalt des Glaubens den Menschen voraussetzt und daß die Christologie im wesentlichen Soteriologie ist,[10] denn sie gründet ihre Daseinsberechtigung auf den Versuch, eine Antwort auf die drängenden anthropologischen Fragen zu geben. Man denkt oft nicht daran, daß Gott in Christus Mensch wurde, damit das Menschsein von der Menschlichkeit Gottes bestimmt werde.

b) Das Glaubensbekenntnis heute ist mit der Frage verbunden, wie man Theologie betreibt. Wir sollten um des Menschen und der Welt willen theologisch etwas treuer werden im Sinne einer Theologie, die nicht vom Leben und der Doxologie zu trennen ist und die nicht für ihren Inhalt vor der Ratio des Menschen verantwortlich sein will, einer Theologie, die im täglichen Leben ihre harmonische Anwendung finden kann, die gerade das Paradox unseres Glaubens, das Zusammentreffen der Horizontalen mit der Vertikalen, berücksichtigt. Dies macht die Originalität des Christentums unter allen Religionen aus.

Eine Theologie also, die zu vergegenwärtigen versteht, was wir in den letzten Tagen erfahren werden: die Kohäsion des Ganzen, die Harmonie des Alls. Wenn wir tiefer „theologisch" werden in dem Sinne, daß der Dienst am Menschen nicht vom Gottesdienst abzutrennen ist, dann wird uns unsere Liebe zu Gott zu unseren Mitmenschen führen und die Liebe zu unseren Mitmenschen zu Gott, dann werden wir das Gleichgewicht zwischen Transzendenz und Immanenz wiedergewinnen.

c) Nur so könnten die getrennten Christen Zugang zu einem Christusbekenntnis finden. Denn trotz der vielen Christuszeugnisse, die örtlich, zeitlich und kulturell bedingt sein können, gibt es nur ein Christusbekenntnis, genauso wie es nur einen, unteilbaren Leib Christi gibt.

Wir sind unterwegs zu einem Glaubensbekenntnis, das trotz der verschiedenen Christuszeugnisse, die vielleicht auch eine Bereicherung für die eine Kirche sein können, über unsere Trennungen hinweg wiederentdeckt werden kann.

Es ist noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, weder auf bilateraler noch auf multilateraler Ebene, ob unsere Glaubensunterschiede überhaupt kirchentrennend sind oder nicht. Man hat leider gegenseitig nicht nach dem Bestehen einer „Ecclesia extra ecclesiam" gefragt, die in der ganzen Fülle dort anerkannt werden kann, wo die Einheit im Eigentlichen des Glaubens (d. h. der großen konziliaren Symbole) vorliegt und die Grundordnung der Kirche, d. h. die ‚successio apostolica' ungestört bewahrt wird.

Bevor man im Dritten Ökumenischen Konzil zur Prüfung der Lehren des Nestorius und des Cyrills schritt, verlas man zunächst die nizänische Glaubensformel und im Anschluß daran formulierte man dann die Frage: Stimmt das, was diese beiden Lehrer verkünden, mit dem Symbolum von Nizäa überein oder nicht? Es ist dies eine Frage, die Christen und Kirchen im Westen und Osten sich selbst und einander stellen sollten. Stimmt unser Christusglaube mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel überein oder nicht?

Nizäa richtete sich an den Menschen der damaligen Zeit, um dessen Erlösung es ging. Nizäa sollte unter Beweis stellen, daß die Kirche Christi der Ort der ununterbrochenen Inkarnation der Wahrheit durch den Heiligen Geist ist. Eben weil die Wahrheit mit dem fleischgewordenen Herrn in der Geschichte identisch ist, geschieht auch die Überlieferung der Wahrheit durch die Jahrhunderte hindurch durch ihre ununterbrochene Inkarnation im Leben einer jeden geschicht-

lichen Epoche. Da jede geschichtliche Zeit von der vorangegangenen verschieden ist, soll die Interpretation der Überlieferung, d. h. die Inkarnation der Wahrheit, immer das Kleid der Epoche tragen.[11]
Damit wurde praktisch anerkannt, daß die Wahrheit nicht dann verraten wird, wenn sie in jeder geschichtlichen Epoche inkarniert wird, sondern vielmehr dann, wenn sie wie eine Reliquie, wie ein Museumsstück aufbewahrt wird, aus Angst, sie könne von der Geschichte angetastet werden. Der Heilige Geist, der immer in der Geschichte lebt, ermöglicht diese Inkarnation der Wahrheit in jeder Epoche, ohne die wesentliche Kontinuität des christlichen Glaubens zu durchbrechen.
Daher haben wir die gemeinsame Aufgabe zu prüfen, ob und inwiefern die Unterschiede zwischen Ost und West eine gegenseitige Kommunionsverweigerung rechtfertigen.
Die eine Pistis wurde stets vor dem einen eucharistischen Tisch erlebt. Jede Abweichung von dieser Glaubenswahrheit, die die Kirche mit häretischen und schismatischen Gefahren bedrohte, verpflichtete die Kirche, alle möglichen Mittel anzuwenden, um die volle Kommunion im Corpus Christi zu bewahren.
Das Anliegen der alten Konzile der Kirchen war die volle Kommunion im Bereich des Glaubens und des sakramentalen Lebens. Da die Eucharistie in Übereinstimmung mit der Orthodoxie gesehen wurde und die eucharistische Gemeinschaft die Einheit in dem geoffenbarten Christusglauben voraussetzte, verpflichteten sie sich, wenn es heilsnotwendig war, zur Formulierung eines Glaubensbekenntnisses, damit Mißverständnisse und Abweichungen beseitigt werden konnten. So wurden bestimmte Grenzen der Kirchenzugehörigkeit gesetzt. Ein wesentliches Kriterium, nach dem Wahrheit oder Irrtum einer Lehre beurteilt werden können, eine Gewähr für die Rechtgläubigkeit, ein Ausdruck von universaler Gültigkeit im Christusglauben wird uns von diesen Glaubensbekenntnissen gegeben, die zugleich auch die ersten Definitionen des kirchlichen Lehramtes sind.
Wir sollten uns demnach fragen, ob unsere Trennungen im Sinne verschiedenartiger Formen der Tradition zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her nicht nur fragen: „Dürfen wir miteinander kommunizieren", sondern auch: „Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?" Denn dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens, welcher durch die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche übermittelt wird,

dazu zwingt. Geschieht es ohne einen derartigen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig. Kommen wir in unserer Einsicht so weit, so können wir über ein eventuelles ökumenisches Glaubensbekenntnis sprechen.

Abschließende Gedanken und Überlegungen

Irenaeus von Lyon verbindet die Versammlung der Söhne Gottes mit der Kirche, die ihrerseits untrennbar mit dem Geist vereinigt ist. „Gott hat in der Kirche die Apostel, Propheten und alle andern Auswirkungen des Wirkens des Geistes festgesetzt, an denen diejenigen, die sich nicht zur ‚Ekklesia' bekennen, keinen Anteil haben (...). Denn dort, wo die Kirche (‚ekklesia') ist, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Und der Geist ist die Wahrheit."[12]
Hier besteht ein gegenseitiges Bedingen von Geist und Kirche. Man kann sagen, daß dort, wo der Geist ist, die Kirche ist, aber auch daß dort, wo die Kirche ist, der Geist ist.[13]
Diese Kirche, der Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus, die durch die Gnade des Heiligen Geistes in unablässiger Weise da ist, ist die Kirche der Nachfolge der Priester in der sakramentalen Glaubensgemeinschaft der Apostel. Diese Kirche ist es, die Irenaeus kennt, die wahre Kirche, die die Kontinuität des apostolischen Glaubens zusichert. Es ist jene Kirche, die der Geist überall und in allem vollkommen macht, die Kirche von 381, die uns unser gemeinsames Bekenntnis des trinitarischen Glaubens gegeben hat, das bis heute in ununterbrochener Treue gelebt wird.
Das Credo von Konstantinopel setzt in seinem Artikel über den Heiligen Geist diese Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche voraus. Der Text sagt es so: „Und (ich glaube) an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebenspender; der aus dem Vater hervorgeht; der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird; der gesprochen hat durch die Propheten. An die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ..."
Alle diese Überlegungen und die Tatsache, daß wir heute unser gemeinsames Bekenntnis des trinitarischen Glaubens leben, verpflichtet uns zu einer großen und dringlichen Aufgabe: die volle Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen wiederherzustellen. Wenn die Kirche dort ist, wo der Geist ist, und umgekehrt der Geist, wo die Kirche ist, so müssen wir bereit sein, die Präsenz des Geistes, d. h. der Kirche, außerhalb unserer eigenen kanonischen Grenzen, mit denen wir die

eine, heilige, katholische und apostolische Kirche identifizieren, zu suchen und anzuerkennen. Wir können das tun, ohne unseren Glauben an die Una Sancta zu verraten, indem wir unser eigenes Charisma klären und vertiefen, was uns erlauben wird, das Charisma der andern anzuerkennen.

Wenn die Gemeinschaft in der Kontinuität des apostolischen Glaubens eine Frucht des Geistes ist, so sind wir verpflichtet, in und durch einen vertieften Dialog zu prüfen, ob unsere Unterschiede, die sich auf Ausdrücke des theologischen Vokabulars beziehen, verschiedene legitime Annäherungen an das gleiche Mysterium Christi sind, das indessen immer unaussprechbar bleibt. Das bedeutet nicht, daß wir die Lehrunterschiede, die noch nicht gelöst sind, vergessen, sondern unsere Haltung ändern, d. h. nicht nur die Schwierigkeiten in den uns vorliegenden Möglichkeiten suchen, sondern, vom Geist durchdrungen, Möglichkeiten in den Schwierigkeiten unserer Annäherung finden. Man muß sich tatsächlich fragen, nicht nur, ob es erlaubt ist, den gleichen und einzigen eucharistischen Tisch zu teilen, sondern ebenso in umgekehrter Weise, ob es erlaubt ist, es zu verwehren. Das allerdings darf nur dann geschehen, wenn das Wesentliche des Glaubens und der apostolischen Sukzession, die beide untrennbar miteinander verbunden sind, nicht gegeben sind. Andernfalls machen wir uns des Verrats am Geist und der Kirche schuldig. Man darf nicht vergessen, was Gregor von Nazianz gesagt hat: „Erregt euch nicht wegen einer Wörterfrage. Gewährt uns die Kraft der Gottheit" (indem dem Heiligen Geist diese Kraft zuerkannt wird) „und wir werden euch mit Nachsicht in den Wörtern begegnen."[14]

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Christenheit schmerzlich getrennt ist. Aber was getrennt ist, darf nicht einfach so hingenommen werden, und ist auch nicht aus sich heraus zu erklären (self-explanatory), wie Arnold Toynbee irrtümlich angenommen hat. „Der wichtigste Fehler des Toynbeeschen Denkens liegt darin", bemerkt P. Georges Florowskij, „daß er einfach die Tragödie der christlichen Teilung nicht zur Kenntnis nimmt. In Wirklichkeit bilden der Osten und der Westen keine unabhängigen Einheiten und sind folglich auch nicht ‚in sich verständlich'. Sie bilden Teile einer einzigen Welt, einer einzigen Christenheit, die nach dem Willen Gottes nicht getrennt sein sollte. Die Tragödie der Trennung ist das größte und wichtigste Problem der christlichen Geschichte. Das Bestreben, die christliche Geschichte als ein verständliches Ganzes zu sehen, ist bereits in gewissem Sinne ein richtiger Schritt auf dem Wege der Wiederherstellung der zerbrochenen Einheit. Als bedeutender ökumenischer Erfolg ist schon zu werten, daß die ‚getrennten Christen' verstanden haben, daß sie einander zugehören und folglich ‚zusammenbleiben' sollten. Als nächstes müssen sie verstehen lernen, daß alle Christen eine gemeinsame Geschichte, einen gemeinsamen Ursprung haben..."[15]

Von unseren offiziellen bilateralen und multilateralen Dialogen erwartet man keinesfalls, daß der andere aufhört, das zu sein, was er ist, sondern daß man den anderen anerkennt, so wie er ist. Nur so kann man zu einer gegenseitigen Bereicherung geführt werden, ohne die Aufgabe der eigenen Identität zu verlangen. Ich vertrete nicht die formelle Toleranz, sondern die inhaltliche Toleranz, das heißt: die dynamische, lebendige Auseinandersetzung, die zur tieferen gegenseitigen Erkenntnis führt. Das darf natürlich nicht mit einer überflüssigen polemischen Selbstbehauptung verwechselt werden, auch nicht mit einer „ökumenisch" verkleideten gegenseitigen Bekämpfung.

Ein schönes Wort Goethes könnte für uns belehrend sein. „Toleranz", sagte er, „sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein. Toleranz muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen."[16]

Anmerkungen

1 Eintausendsechshundertjähriges Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils 381-1981. Patriarchales und Synodales Enzyklisches Schreiben, Ökumenisches Patriarchat 5. bis 8. Juni 1981, 4-5.
2 Epistula 13, 10; P. L. 16, 953.
3 Gregor von Nazianz, Carmen de vita sua, 1703 ff.
4 Mansi, Conciliorum amplissima collectio VI, 956-957.
5 Brief des Bischofs Flavianus von Konstantinopel an Theodosius II. (449), in: Mansi, a.a.O., VI, 541.
6 Slenczka R., Das Ökumenische Konzil von Konstantinopel und seine ökumenische Geltung heute, in: Una Sancta 36 (1981) 3, 206-207.
7 Brief des Papstes an den Ökumenischen Patriarchen, in: Una Sancta 36 (1981) 3, 188.
8 Metropolit Damaskinos Papandreou, Die Vorbereitung der panorthodoxen Synode — Aktuelle theologische Fragen und Überlegungen, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Hrg. von Pro Oriente, Innsbruck — Wien — München, 1976, 177 f.
Vgl. auch: Metropolit Damaskinos Papandreou, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine orthodoxe Antwort, in: Concilium (1978) 138, 529 f.

9 Irenäus, Adv. Haer., I, 3.
Vgl. Hermas 69,2: „Eine Weide, bedeckend die Ebenen und Gebirge und die ganze Erde; das ist das der ganzen Welt gegebene Gesetz; und dieses Gesetz ist der Sohn Gottes, der bis zu den Enden der Erde verkündet ist. Die Völker unter dem Baum sind die, die diese Kunde hörten."
Vgl. auch Hodajot, 6,15-16: „Der Schößling breitet seinen Schatten über die ganze Erde, und sein Wipfel hebt sich bis an die Himmel, und seine Wurzeln reichen in den Abgrund hinab."

10 Vgl. Papandreou D., Christologie und Soteriologie im Verständnis der Kirchenväter, in: Christus, das Heil der Welt: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 22, 26 f.

11 Vgl. Metropolit von Chalcedon Meliton, in: Episkepsis (1970) 7, 2-6.

12 Adv. Haer. III, 24, 1; P. G. 7, 966. SC. 34, 399 ff.

13 Vgl. Congar Y., Je crois en l'Esprit Saint, Bd. 1, éd. du Cerf, Paris 1979, 101.

14 Zitiert nach Eulogius von Alexandrien, in: Photius, Bibliothèque 227. Panégyrique d'Athanase par Grégoire de Nazianze, Or. XXI; P. G. 35, 1125B.

15 Florovskij G., Der Leib des Lebendigen Christus, Thessaloniki 1972, 125 (griech.).

16 Siehe: Den anderen anerkennen, wie er ist. Gespräch mit Metropolit Damaskinos von Tranoupolis, in: Luth. Monatshefte 8 (1978), 472-474.

Das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens

Jean-Marie R. Tillard, O. P.

Es liegt nicht in meiner Absicht, in diesem kurzen Beitrag jene Entwürfe von „Glaubensbekenntnissen" kritisch zu untersuchen, die sich in dem uns vorgelegten Dossier finden. Ich könnte zu leicht wiederholen, was Lukas Vischer gesagt hat oder was ich an anderer Stelle bereits darüber geschrieben habe. Ich setze mir ein anderes, zugleich einfacheres und direkteres Ziel: Ich möchte uns das „kirchliche Klima" ins Bewußtsein rufen, in das die „gemeinsame Glaubenserklärung", die wir uns wünschen, hineingehört. Isoliert man die Probleme zu sehr, so wird man kaum etwas Dauerhaftes zustande bringen. Was gibt es Schlimmeres — zumal im ökumenischen Bereich — als Kurzsichtigkeit? Ich möchte darum die Frage des „Glaubensbekenntnisses" mit anderen ökumenischen Verständigungsversuchen, wie sie gegenwärtig unternommen werden, in Zusammenhang sehen.

Das Erste, was alle Bemühungen „um ein Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens" bestimmen muß, ist das Bewußtsein für die Weite des Problems. Das „Glaubensbekenntnis" gehört tatsächlich zum Wesen der Kirche. Wenn man Joh 17 in seiner ganzen Tiefe versteht, dann bildet das „Glaubensbekenntnis" ein wesentliches Moment der Mission. Denn Mission ist theozentrisch, wenn sie wirklich evangelisch sein will. Es ist deshalb nicht möglich, das „Glaubensbekenntnis" auf den einen oder anderen Bereich kirchlichen Lebens einzugrenzen, auch nicht auf den Bereich des „ore confitetur". Seine Formen sind vielfältig; die eine durchdringt die andere und ergänzt sie. Man kann nur versuchen, die wichtigsten Formen herauszuheben und ihre wechselseitigen Verbindungen zu untersuchen. Deshalb muß man sich sorgfältig davor hüten, undifferenziert *Glaubensbekenntnis* und *Formulierung des gemeinsamen Glaubens* ineinszusetzen; denn die letztere ist nur eine Form und nur ein Instrument des ersteren. Man darf nicht einmal ohne Einschränkungen *Glaubensbekenntnis* und *mündliches („ore") Glaubensbekenntnis* gleichsetzen. In 2Kor 9,13 meint „homología" mehr als nur mündliche Aussage. Schon im Neuen Testament ist „martyría" wesentlich auf den Glauben bezogen; sie bezeichnet den Ernst des Glaubens um den Einsatz menschlichen Lebens.

I. *Das gemeinsame „Glaubensbekenntnis"*

1. Von Pfingsten bis zur Parusie, wenn der Sohn die Herrschaft an Gott, den Vater zurückgeben wird, befindet sich die Kirche in statu confessionis. Das heißt: Sie ist unablässig zur „martyría" aufgerufen. Sie lebt, *um* den Namen Gottes in der Welt zu bekennen, und dieses Bekenntnis ist das, was — in der Kraft des Geistes — diejenigen zum Glauben führt, die vom Evangelium noch nicht erreicht sind. Es ist darum untrennbar doxologisch und missionarisch. Die höchste Verwirklichung dieser „martyría" ist die Gemeinschaft mit dem Kreuz des Herrn im Martyrium. In der großen liturgischen Tradition bezeichnet der Titel „Bekenner des Glaubens" den Märtyrer.
Man muß es ganz ernst nehmen, daß das Volk Gottes trotz seiner Zerrissenheit und Trennung auch heute noch — in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften — seine Märtyrer hat. Der Märtyrer läßt die konfessionellen Grenzen hinter sich. In ihm erkennen alle zutiefst ihren Glauben. Besiegelt er nicht in einer Weise, wie sie realistischer nicht sein könnte, das christliche *Bekenntnis* zu Gott und zum Vater Jesu? Das Eins-Sein der Kirche, trotz Brüchen und Trennungen durch die Gnade des Heiligen Geistes bewahrt, hat in der einen Taufe sein erstes Zeichen; ihre höchste Verwirklichung aber findet sie in dem einen Martyrium. Wo man für Christus stirbt, gibt es keine trennenden Mauern mehr. Denken wir daran, daß dieses Märtyrerbekenntnis heute in vielen Bereichen, in denen man Glaube als Opium anzusehen pflegte, diesen Glauben zu einer gewaltigen Kraft hat werden lassen. Kraft Gottes inmitten der Sünde der Welt...

2. Im Mittelpunkt des durch das Marytrium gleichsam magnetisierten status confessionis steht das *Memorial* des Martyriums Jesu, die eucharistische Zusammenkunft als liturgische Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn. Die Eucharistie ist der liturgische Vollzug par excellence des *Glaubensbekenntnisses,* und das auf mehreren Ebenen.
A. Zunächst stellt die Eucharistie das ursprüngliche liturgische *Glaubensbekenntnis* dar, sofern sie das *Memorial* des Passah-Mysteriums Jesu Christi ist. Dies ist unseres Erachtens ein wesentlicher Gesichtspunkt, dessen Hervorhebung man allzusehr versäumt hat.
Nach 1Kor 11,26 gilt: „So oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, verkündigt ihr (kataggéllete) den Tod des Herrn, bis daß er kommt." Gewiß, der hier gebrauchte Begriff ist „kataggéllein". Aber dieses Wort enthält verschiedene, auch den Begriffen

„martyrein" und „exhomologein" anhaftende Bedeutungselemente (vgl. Phil 2,11)[1]. Die Begriffe schieben sich übereinander. Auch das Taufbekenntnis führte letztlich zum gemeinsamen Bekennen in sakramentaler Gemeinschaft mit Christus. In der eucharistischen Feier des Memorial vollendet sich darum die Einführung in den christlichen Glauben, die mit der Taufe begonnen hat. Das Memorial hat aber seinen eigentlichen Angelpunkt in der Verkündigung — dem Bekenntnis — des Todes Jesu. Es ist diese Verkündigung, noch bevor es Gegenwart des Leibes und Blutes ist. Die heute erreichten Übereinstimmungen im Blick auf die Eucharistie — besonders die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung — sind also Übereinstimmungen, die bereits einen der grundlegenden Aspekte des „gemeinsamen Glaubensbekenntnisses" implizieren.
In einem noch umfassenderen Sinne stellt letzten Endes die gesamte Anaphora, die mit dem AMEN — einer Glaubensaussage — schließt, eine Entfaltung oder eine mit Worten sich vollziehende Orchestrierung des in der Anamnese geschehenden Bekenntnisses dar. Die großen Liturgien lassen sie das ganze Werk Gottes zum Inhalt haben, von der Schöpfung bis hin zur ewigen Verherrlichung der Auserwählten, und machen so daraus eine Art ausführliches Credo. Die Wortliturgie mit ihrer Schriftenverkündigung und oftmals ihrer Verlesung des nizänischen Symbols vollzieht sich auf der Basis dieses zentralen eucharistischen „Bekenntnisses" der Anaphora.
Die eucharistische Glaubensverkündigung geschieht *vor Gott.* Sie ist doxologisch, ausgerichtet auf die Herrlichkeit des Vaters. Auch in dieser Hinsicht ist sie die Vollendung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. Denn dieses hat nicht in erster Linie ein missionarisches Ziel. Es ist stets freudige Erinnerung an die Wunder, die Gott getan hat, „auf daß der Vater verherrlicht werde".
B. Als Versammlung der Gläubigen an einem Ort wird die gemeinsame eucharistische Feier durch die Kraft des Geistes auch zum Bekenntnis der Heilstat Gottes in Jesus Christus *vor der Welt und für die Welt.* Diese der eucharistischen Versammlung eignende Dimension des „Bekennens vor der Welt" tritt bereits bei Justin hervor.
Ein solches „Bekenntnis" hat sehr tiefgreifende Implikationen. Schon die bloße Tatsache, daß in verschiedenen Kulturen verwurzelte, verschiedenen sozialen Kontexten zugehörende, verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens verpflichtete und verschiedene Liturgien verwendende christliche Gemeinschaften wechselseitig ihre Eucharistien *anerkennen,* stellt ein Bekenntnis zur Universalität des Heils dar.

In der Eucharistie bekennen die Christen vor den Menschen nicht nur, daß sie an das Evangelium glauben; sie bekennen auch, daß Gott in seinem Sohn Jesus Christus die Mauern niedergerissen hat, die die Menschen trennen. Sich aus allen Rassen, aus allen Lebenssituationen, aus allen Kulturen und aus jedem Geschlecht zum Memorial versammeln, ist als bloßes Geschehen bereits ein Bekenntnis zur Größe und Bedeutung dessen, wessen man gedenkt; und die Anerkennung, daß es sich in der Eucharisie einer anderen, innerhalb eines ganz verschiedenen Kontextes geschehenden gottesdienstlichen Versammlung um dieselbe Wirklichkeit handelt wie dort, wo man selbst ist, ist gleichbedeutend mit einem Bekenntnis zur Universalität des von Gott kommenden Heils. Das Gebet von Joh 17 mit seiner Betonung des Missionsgedankens findet so seine Erfüllung: „...auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt".
Übrigens scheint es, als seien die eucharistischen Epiklesen inspiriert vom Kapitel 17 des Johannesevangeliums. Die gemeinsame eucharistische Feier verwirklicht das tiefe Verlangen Jesu, ein Verlangen, in dem sich der Wunsch nach Verherrlichung des Vaters und nach Verwirklichung des Heiles der Welt gegenseitig durchdringen. Die Worte der gesamten Anaphora, die das Werk Gottes im einzelnen beschreiben, bringen den Sinn der Aussagen zum Ausdruck, die Johannes Jesus in den Mund legt: „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir von der Welt gegeben hast" (17,6); „die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben; und sie haben's angenommen und wahrhaftig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und glauben, daß du mich gesandt hast" (17,8); „heilige sie in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit" (17,17); „auf daß sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebst sie, gleichwie du mich liebst" (17,23); „diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast" (17,25).
C. Hinzu kommt, daß die christliche Gemeinschaft, die am Tisch des Herrn versammelt und gespeist wird, in der gemeinsamen eucharistischen Feier die nötige Kraft findet, um als Gemeinschaft und in jedem ihrer Glieder in der Welt wahrhaft Zeuge („mártys") des Herrn Jesus Christus zu sein. Die bekannten Formeln Augustins sagen das sehr schön: „Ihr seid, was ihr empfangen habt"; „euer eigenes Mysterium ist auf dem Altar gegenwärtig"; „ihr sagt AMEN zu dem, was ihr seid".
Nun ist der gestorbene und auferstandene Christus, auf den sich das Memorial bezieht, gerade im höchsten Akt der „martyría" Sohn Gottes. Hier gibt er wirklich seine ganze Kraft hin an das, was die johanneische Überlieferung in tiefsinniger Weise so ausdrückt: „Nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden" (1Joh 4,10); „er hat uns zuerst geliebt" (4,19). Aber „niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde" (Joh 15,13). Der Tod Jesu ist das große Bekenntnis des Vaters, der über die Geschichte herrscht. Es ist beachtenswert, wie das 4. Kapitel des 1. Johannesbriefes, indem es die Gläubigen an der „agápe" Gottes teilhaben läßt, das gesamte Vokabular des „Glaubensbekenntnisses" verwendet (4,2; 3; 14; 15.).
Das „Bekenntnis" Jesu zum Vater nimmt die Gestalt eines solchen Dienstes an der frohen Botschaft an, der ihn schließlich zum Kreuzesmysterium führt. Die Geschichte von der Predigt Jesu in der Synagoge nach Lk 4,16-30 stellt das vor Augen. Er identifiziert sich mit der Liebe des Vaters zu den Armen, den vom Schicksal Geschlagenen. Er stellt sich in den Dienst Gottes, der will, daß alle Herzen sich zur brüderlichen Liebe und zur Gerechtigkeit bekehren. So wird auch die eucharistische Gemeinde durch die Kraft des sakramentalen Leibes und Blutes zu dieser „martyría" Gottes gedrängt, der, seit er sich einem Volke offenbart hat, entschieden „auf die Seite der Armen" getreten ist.

3. In Funktion dieses gemeinsamen Bekenntnisses des eucharistischen Glaubens und seiner Antwort im Leben der Gläubigen durch eine „martyría", die bis zur Hingabe des Lebens führen kann, entsteht das Bedürfnis nach einer Formulierung des gemeinsamen Glaubens, den wir feiern und leben; und dieses Bedürfnis reicht tief und ist dringlich.
Allerdings ist es wichtig, sich gemeinsam darüber im klaren zu sein, worum es geht. Es wäre sicher ein schlimmer Irrtum, den gesamten christlichen Glauben in bestimmte Formeln und einen entsprechenden Sprachstil einfangen zu wollen. Die Glaubenswirklichkeit transzendiert jegliche Formel, wie zutreffend auch immer sie sein mag. Sie ist ihr Richter. Eine Formel kann immer nur Instrument sein, das einer Sache dient, die sie niemals vollkommen zu erfassen vermag. Man darf sie also nicht verabsolutieren und sie als *das* „Bekenntnis des Glaubens" betrachten.
Die Perspektive, unter der man die Dinge zu sehen hat, ist die des Dienstes an der Katholizität im traditionellen Sinne des Wortes. Unsere Zeit bedarf einer Glaubensformulierung, die es den Kirchen ge-

stattet, bei aller notwendigen Verschiedenheit der sprachlichen Ausdrucksweisen, der kulturellen Kontexte, der religiösen Verwurzelung in den völkischen Traditionen, der liturgischen Formen und der Einbindung in die menschlichen Probleme zu erkennen, daß sie sich auf dasselbe Evangelium berufen, und warum das so ist. Die Situation der Trennung, in der wir nun schon seit Jahrhunderten verharren, hat soviel an Unklarheiten und Verdächtigungen entstehen lassen, daß es nötig ist, gemeinsam zu sagen, daß man sich anerkennt in ein und demselben Glauben.

Die Formulierung des gemeinsamen Glaubens ist darum gleichsam das Zeichen und die Garantie der Katholizität, sofern diese beides, Einheit und Verschiedenheit fordert, die miteinander ganz unlösbar verknüpft sind. Es geht also nicht darum, wieder ein neues Credo zu verfassen. Unsere orthodoxen Brüder haben recht, wenn sie uns daran erinnern, daß die Glaubenssymbole der großen Konzile der ungeteilten Kirche nicht tangiert werden dürfen. Sie ändern zu wollen, wäre ein Akt der Anmaßung und des Hochmuts, der schwere Folgen nach sich zöge. Sie sind Teil unseres christlichen Erbgutes. Es wird aber immer notwendiger zu verifizieren, daß es letzten Endes eben der Glaube des überlieferten Credo ist, der die „martyría" aller Christen beseelt und trägt. Wir müssen Gewißheit haben, daß das AMEN aller Eucharistien im selben Glauben gesprochen wird, und daß das Martyrium aller Evangeliumszeugen deshalb geschieht, weil sie sich demselben Herrn und seinem Vater zugehörig wissen.

II. *Der Inhalt einer Formulierung des gemeinsamen Glaubens*

Wir stehen in einer neuen Epoche der lebendigen Überlieferung der Kirche. Es liegt auf der Hand, daß die Formulierung des gemeinsamen Glaubens den Merkmalen der vor uns liegenden und schon beginnenden Zeit zu entsprechen hat.

Es handelt sich nicht mehr darum, sich gegen Glaubensirrtümer oder Häresien zu verteidigen. Das Schwanken in Sachen der Lehre, aus dem heraus viele der Glaubensbekenntnisse der alten Kirche entstanden sind, entspricht nicht mehr unserer Situation. Die Glaubenskrise ist anderer Art. Man sollte weniger von Häresie als von mangelndem Glaubensinteresse — selbst unter Christen — reden.

Es geht auch nicht mehr darum — wie sollte es auch sein bei einem Text, der ökumenisch sein möchte —, sich gegenüber anderen christlichen Konfessionen abzugrenzen. Die letzten fünfzig Jahre haben zu

einem beachtlichen Mentalitätswandel geführt. Hier liegt eines der unbestreitbaren Ereignisse der ökumenischen Bewegung. Von nun an denken wir nur noch an ein *gemeinsames* Glaubensbekenntnis und eine *gemeinsame* Formulierung dieses Bekenntnisses. Die konfessionellen Trennungen sollen zurückgelassen werden.

Noch weniger kann es darum gehen, einen apologetischen Schritt *gegenüber der Welt* zu tun, und niemand würde noch daran denken, sich in Abgrenzung von den großen Religionen definieren zu wollen. *Vor Gott* und weil sie ihrer Berufung treu sein wollen — also um ihrer selbst willen —, müssen die Kirchen zusammen den Glauben formulieren, in welchem sie miteinander verbunden sind.

Das Ziel ist ganz besonderer Art. Die Christen müssen *sich selbst* klar werden, daß sie in dem von den Aposteln empfangenen Glauben jene Kräfte finden, die es ihnen gestatten, sich den Herausforderungen unserer Welt zu stellen und ihnen innerhalb der evangelischen Perspektive des Reiches Gottes zu antworten. Diese Herausforderungen kommen aber aus verschiedenen Richtungen: den großen Religionen, den Kulturen, den sozio-ökonomischen Problemen, den Leiden einer ihrer Grundrechte entäußerten Menschheit, den Erwartungen der Jugend. Das zeigt die Komplexität der Aufgabe und ihre besondere Färbung.

Es ist wohl klar, daß eine Formulierung des gemeinsamen Glaubens, die dieser Situation entspricht, nicht darauf zielen kann, Antwort zu geben auf die Ängste und Hoffnungen der Menschen und auf die Herausforderungen, die sie bedeuten. Sie kann nur deutlich hervorheben, inwiefern der christliche Glaube es ermöglicht, diese Antworten zu geben, ohne Jesus Christus und seine Menschenbrüder zu verraten. Man kann das Credo nicht neu schreiben, so hatten wir gesagt. Aber man muß es neu lesen angesichts der Proteste und Appelle, die aus der Welt kommen, in der die Kirche Gestalt annimmt. Einen Text schaffen zu wollen, der Antwort gibt auf die Fragen und Forderungen der gegenwärtigen Welt, würde ohnehin Gefahr laufen, neuen Anlaß zu geben zu Mißverständnissen und Trennungen. Die Formulierung des gemeinsamen Glaubens muß offen sein für eine Vielzahl von Antworten und Engagements „im Namen des Herrn Jesu". Antwort kann sie nicht sein.

Letzten Endes ist es die wechselseitige Anerkennung der Eucharistien — in ihrer Verschiedenheit, gefeiert in verschiedenartig engagierten Gruppen, in verschiedenen Kontexten, im Dienst des Reiches Gottes — und sie allein, die die Einheit des „Glaubensbekenntnisses" ver-

wirklichen wird. Das „Bekenntnis" durch die „martyría" des Lebens im Namen des gemeinsam formulierten Glaubens führt so zur *Katholizität*. Sie ist aber umfangen von der Kraft des Leibes und Blutes dessen, der durch die Tat, deren Memorial wir feiern, die „koinōnía" schafft.

Anmerkung

1 Siehe C. K. Barrett, The first Epistle to the Corinthians, London 1971, S. 270 f: „Es scheint sicher..., daß es ‚verkündigen', ‚mit gesprochenem Wort bekanntmachen' bedeuten muß. Das heißt: Wenn Christen ein gemeinsames Mahl hielten, dann sprachen sie laut von dem Geschehen, auf das sich ihr Leben gründete." Vgl. auch Günther Bornkamm, Paulus, 2. durchges. Aufl., Stuttgart 1969, 200; Heinz Schürmann, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975, 95; Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 3. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 1960, 100-102 und 243 f.

Confessio fidei in der ökumenischen Diskussion

Lukas Vischer

1. *Zwei Wege*

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist von Anfang an von der Voraussetzung ausgegangen, daß die getrennten Kirchen die sichtbare Einheit nur aufgrund ausdrücklicher Übereinstimmung im apostolischen Glauben wiedergewinnen können. Die Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erklärt, daß das Ziel der Bewegung darin bestehe, auf die „sichtbare Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft" hinzuarbeiten. Diese Formulierung, die von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) angenommen wurde, findet sich ihrem Inhalt nach auch schon früher. Auf der Vollversammlung von New Delhi (1961) war der Versuch gemacht worden, eine gemeinsame Beschreibung der „Einheit, die wir suchen" vorzulegen. Die eine Kirche wurde damals dargestellt als „eine völlig verpflichtete Gemeinschaft, die den einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt..." Auch die noch vollere Beschreibung der Vollversammlung von Nairobi erwähnt die Übereinstimmung im apostolischen Glauben an prominenter Stelle.

Es ist allerdings sofort hinzuzufügen, daß über dieses Wort „Übereinstimmung" keine Übereinstimmung herrscht. Was heißt Übereinstimmung? Ein gemeinsames Bekenntnis oder doch eine gemeinsame Aussage? Gegenseitige Anerkennung in der Verschiedenheit? Wie weit muß sich die Gemeinsamkeit der Aussage erstrecken? Wie viel Verschiedenheit kann in der Einheit ihren Platz haben? Die Meinungen über diese Fragen gehen heute noch weit auseinander. Die Übereinstimmung reicht nur so weit, daß Übereinstimmung im apostolischen Glauben in irgendeiner Form und Gestalt erforderlich ist. Sie ist erforderlich, damit die Kirchen die Gewißheit haben können, daß sie denselben Christus und dasselbe Evangelium verkünden, daß sie bei allen Verschiedenheiten, die sie auch in Zukunft kennzeichnen mögen, derselben einen Kirche Jesu Christi zugehörig sind und an derselben Berufung teilhaben. Wieviel ausdrückliche Übereinstimmung im Glauben und der Lehre ist dafür erforderlich? Die einzelnen Kirchen werden diese Frage verschieden beantworten, und es kann

erst in der Begegnung und der gemeinsamen Erfahrung deutlich werden, wie diese Frage schließlich zu beantworten ist.

In der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist die Lösung des Problems von Anfang an in zwei Richtungen gesucht worden. Die einen waren der Ansicht, daß die Debatte von den Symbolen der Alten Kirche ausgehen müsse. Sollte es nicht möglich sein, daß die Kirchen diese Bekenntnisse als gemeinsame Grundlage anerkennen? Sie haben in der Kirche während vieler Generationen als richtungsweisende Zusammenfassung des apostolischen Glaubens gedient. Sie werden in den meisten Kirchen noch immer als gültig anerkannt. Warum sollten also die Kirchen nicht diese Bekenntnisse, vielleicht in einer zeitgemäßen Interpretation, als Kern ihrer Übereinstimmung über den apostolischen Glauben ansehen? Die andern vertraten die Meinung, daß die Aufmerksamkeit sich auf den Auftrag der Kirche in der heutigen Zeit richten müsse. Die Übereinstimmung im apostolischen Glauben kann nur dadurch gewonnen werden, daß sich die Kirchen den Herausforderungen der heutigen Zeit stellen und das Evangelium gemeinsam zu verkündigen suchen. Die Kirche Jesu Christi lebt weder in der Zeit der Alten Kirche noch in einem der späteren Jahrhunderte, in denen es zur Abfassung bestimmter Bekenntnisse gekommen ist; sie lebt in der heutigen Zeit. Sie muß darum den Versuch machen, gemeinsam auszusagen, was der apostolische Glaube für diese heutige Zeit bedeutet. Sie wird gerade durch diesen Versuch über die Kontroversen der vergangenen Jahrhunderte hinausgeführt werden. Geht sie in Treue und Gehorsam gegenüber ihrem Herrn auf den Menschen von heute ein, wird sich ihr der ursprüngliche apostolische Glaube, vom Schutt, der sich in späteren Jahrhunderten angesammelt hat, befreit, mit neuer Kraft als der gemeinsame tragende Grund erweisen.

Bereits die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) war von diesen beiden Weisen der Argumentation beherrscht. Die für die Vorbereitung der Konferenz Verantwortlichen waren in der Hoffnung nach Lausanne gekommen, daß die altkirchlichen Bekenntnisse als gemeinsame Grundlage anerkannt würden. Der Ausschuß, der für die Auswahl der Themen zuständig war, hatte eine Reihe von Fragen formuliert, die deutlich in diese Richtung drängte. „Kann eine geeignete Kirche in folgenden Punkten übereinstimmen? a) den Glauben an Christus bekennen, wie er in der Heiligen Schrift gelehrt und im Apostolikum und Nicänum überliefert ist? b) die Gelegenheit der Verwendung dieser Bekenntnisse der Entscheidung der einzelnen Kirchen überlassen? c) ungeachtet ihres Festhaltens an dem Wesensinhalt dieser Bekenntnisse anerkennen, daß der Heilige Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leitet, sie fähig macht, die Wahrheiten der Offenbarung entsprechend den Herausforderungen der Zukunft zu formulieren?"[1] Die Fragestellung wurde von der Konferenz aufgenommen und diskutiert. Auch die Konklusionen bewegen sich noch in ihr. Im Laufe der Diskussion waren aber auch andere Stimmen laut geworden. Der Vorschlag wurde gemacht, eine neue Erklärung zu verfassen, die den heutigen Bedürfnissen besser Rechnung trage als die Bekenntnisse der Alten Kirche. Die einen plädierten für eine Erklärung in biblischer Sprache, die andern für eine Zusammenfassung der fundamentalen Lehre der Kirche. Der wohl ungewöhnlichste aber zugleich auch interessanteste Vorschlag kam aber von einem Vertreter der chinesischen Kirchen. Er meinte, daß ein Text verfaßt werden müsse, in dem die großen Fragen der modernen, säkularisierten Welt eine gemeinsame Antwort fänden.[2]

Diese beiden Wege wurden seither immer wieder eingeschlagen. Welcher hat die größere Verheißung? Die These, die ich heute vertreten möchte, geht dahin, daß beide Wege ihre Gültigkeit haben und schließlich nicht in zwei verschiedene Richtungen weisen, sondern einen Kreis bilden. Soll es zu der für die sichtbare Einheit erforderlichen Übereinstimmung im apostolischen Glauben kommen, müssen beide Wege zugleich eingeschlagen werden. Die folgenden Überlegungen sollen diese These ein Stück weit entfalten.

2. *Die Bekenntnisse der Alten Kirche*

Wenden wir uns zuerst den Bekenntnissen der Alten Kirche zu. Inwiefern können sie als gemeinsame Grundlage der Kirchen angesehen werden? Die Antwort, die immer wieder gegeben wurde, lautet: Sie sind das Bekenntnis der ungeteilten Kirche und sind von der großen Mehrheit der Kirchen auch nach der Trennung beibehalten worden. Die großen Aussagen der Bekenntnisse sind von allen Kirchen in Anspruch genommen worden, auch wenn sie in der Interpretation voneinander abwichen. Die Reformation ging mit großer Selbstverständlichkeit davon aus, daß sich die Kirche an diese Bekenntnisse zu halten habe. Ist es darum nicht angezeigt, von diesen Texten als dem gemeinsamen Referenzpunkt auszugehen? Ja, ist die Tatsache, daß die Kirchen diesen Texten bleibende Gültigkeit zuerkennen und sie wenigstens bei bestimmten Gelegenheiten rezitieren, nicht ausreichende

Gewähr dafür, daß sie denselben Herrn und dasselbe Evangelium bekennen?

Der Vorschlag ist allerdings mit offensichtlichen Schwierigkeiten belastet. Lassen Sie mich einige nennen.

Zunächst ist zu sagen, daß die Kirchen nicht einmal über den Wortlaut der altkirchlichen Bekenntnisse völlig einig sind. Ich denke dabei vor allem an den Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Tradition im Blick auf den Text des Nicäno-Konstantinopolitanums. Der Zusatz, den die westlichen Kirchen endgültig seit dem 11. Jahrhundert eingeführt haben, nämlich daß der Geist nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe, gehört bis zum heutigen Tag zu den unerledigten Streitpunkten des ökumenischen Dialogs. Der Unterschied mag in den Augen mancher geringfügig sein. Er wird aber vor allem von orthodoxer Seite sowohl aus inhaltlichen als auch formalen Gründen als wesentliches Hindernis auf dem Wege zur Einheit empfunden. Viele orthodoxe Theologen sind der Überzeugung, daß das *filioque* der Ausdruck der Fehlentwicklungen sei, die den Westen kennzeichnen, ja vielleicht sogar ursächlich dafür verantwortlich zu machen sei. Es genügt also nicht, daß der Westen aus formalen Gründen zum ursprünglichen Text des Nizänums als dem normativen Text zurückkehrt; damit es zur vollen Gemeinschaft kommt, müßte eine inhaltliche Verständigung über die Trinität und insbesondere die Stellung des Heiligen Geistes in der Trinität stattfinden.[3] Es ist zu hoffen, daß die 1600-Jahrfeier für das Konzil von Konstantinopel dazu die Gelegenheit gibt (381-1981).

Eine zweite Schwierigkeit ist mit diesem Hinweis auf das *filioque* bereits angedeutet. Denselben Wortlaut der Nicänums anerkennen, bedeutet noch nicht denselben Glauben bekennen. Die Bekenntnisse der Alten Kirche können verschieden interpretiert werden, und die Frage stellt sich, inwieweit die Kirchen auch in der Interpretation der Bekenntnisse übereinzustimmen haben. „Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus." Dieser Satz Kardinal Bellarmins wurde bereits in den Verhandlungen von Lausanne in Erinnerung gerufen.[4] Wie weit muß aber dann die Übereinstimmung gehen? Muß jede Kontroverse, die je entstanden ist, durch gemeinsame Formulierungen überwunden werden? Muß jede Verschiedenheit daraufhin geprüft werden, ob sie implizit eine verschiedene Interpretation des Bekenntnisses darstellt? Die Forderung nach übereinstimmender Erklärung der Bekenntnisse kann dazu führen, daß schließlich eine ganze Fülle von gemeinsamen

Aussagen als Voraussetzung für die Einheit der Kirche erforderlich wird.

Muß es nicht genügen, im Zentralen zu gemeinsamem Verständnis zu kommen? Eine Kirche, in der immer neue Formulierungen zu immer neuen Themen verbindlichen Charakter erhalten, würde ihr eigenes Leben und Zeugnis lähmen.

Die dritte Schwierigkeit betrifft das Verhältnis der Bekenntnisse der Alten Kirche zu den Fragen, vor die die Kirche heute gestellt ist. Kann ein Bekenntnis, das in den ersten Jahrhunderten der Kirche entstanden ist, heute als Zusammenfassung des apostolischen Glaubens dienen? Diejenigen, die sich für die gemeinsame Anerkennung der altkirchlichen Symbole einsetzen, machen oft geltend, daß diese Bekenntnisse das für den christlichen Glauben Wesentliche für alle Zeiten ausgesagt hätten. Die Bekenntnisse sind aber in Wirklichkeit in einem bestimmten Kontext, der von bestimmten Fragen gekennzeichnet war, entstanden. Die Kirche lebt von Generation zu Generation in neuen Kontexten und hat mit neuen Fragen umzugehen. Kann sie diese neuen Fragen aufgrund der Bekenntnisse gemeinsam beantworten? Genügt es, daß sie ständig von neuem diese Texte interpretiert und entfaltet, um des apostolischen Glaubens gewahr zu werden? Oder bedarf es heute aufgrund der Schrift einer selbständigen Bemühung, um die Intentionen des Evangeliums für die heutige Generation aufleuchten zu lassen?

Die Bekenntnisse der Alten Kirche sind in Auseinandersetzungen entstanden, die offensichtlich von den Fragestellungen der heutigen Zeit weit entfernt waren. Es ist darum alles andere als Selbstverständlich, daß die heutigen Fragen aufgrund der Auslegung der Bekenntnisse bewältigt werden können. Elemente der christlichen Botschaft, die in der heutigen Zeit von entscheidender Bedeutung sind, kommen weder im Apostolikum noch im Nizänum zur Sprache. Die Erwartung des Reiches Gottes und das Verständnis des Menschen vor Gott und seine Rolle in der Geschichte werden zwar implizit erwähnt, liegen aber nicht wirklich im Bereich ihres Interesses. Die Zusammenfassung des Wesentlichen muß sich also im heutigen Kontext erweitern oder sogar verschieben. Nicht daß damit die Auslegung der altkirchlichen Bekenntnisse ihre Bedeutung überhaupt verloren hätte. Sie darf nur nicht von der übertriebenen Erwartung begleitet sein, als ob in ihnen im Keime alles bereits angelegt wäre, was je auszusagen wäre. Manche Auslegungen aus jüngerer Zeit machen in dieser Hinsicht oft einen etwas erzwungenen Eindruck. Die Bekenntnisse werden als Ausgangs-

punkt für Aussagen benützt, die nur durch Sprünge in der Gedankenführung mit ihnen in Verbindung gebracht werden können. Das gilt selbst für gewisse Paraphrasen der Bekenntnisse. So schön in mancher Hinsicht die meditative Paraphrase des Apostolikums durch Jörg Zink[5] ist, trägt sie doch in den Text Einsichten ein, die in Wirklichkeit nicht in ihm enthalten sind. Die Bindung an die altkirchlichen Bekenntnisse kann darum auch dazu führen, daß gewisse Fragen, die sich heute mit großer Dringlichkeit stellen, ausgeklammert bleiben. Auch die phantasiereichste Auslegung der Bekenntnisse führt nicht wirklich an sie heran.

3. *Der Status der Bekenntnisse im Leben der Kirche*

Die tiefste Schwierigkeit liegt aber darin, daß verschiedene Kirchen den Bekenntnissen der Alten Kirche verschiedene Autorität in ihrem Leben zugestehen. Diese Unterschiede haben sich im Laufe der Geschichte entwickelt. Jedesmal wenn die Kirche das Evangelium in einer neuen Situation zu bezeugen hatte, wurde sie mit der Frage konfrontiert, wie sie mit dem von der Kirche in früheren Generationen Bekannten umzugehen habe. Sie mußte die Bekenntnisse der Alten Kirche neu rezipieren, oder man könnte auch sagen re-rezipieren. Sie konnte es nur, indem sie das Verhältnis zwischen den Bekenntnissen und dem in der heutigen Situation Auszusagenden zu bestimmen suchte. Die Re-rezeption konnte sich als schwierig erweisen, und es ist darum nicht verwunderlich, daß in entscheidenden Augenblicken der Geschichte der Kirche der Status der Bekenntnisse im Leben der Kirche eine neue Umschreibung erfuhr. Die Bedeutung, die jede Kirche den altkirchlichen Bekenntnissen zuschreibt, geht in der Regel zurück auf eine bestimmte geschichtliche Erfahrung.

Die gemeinsame Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse kann nur Wirklichkeit werden, wenn es den Kirchen gelingt, eine Verständigung über deren Autorität und Status zu erzielen. Welche Positionen werden in der ökumenischen Bewegung heute vertreten? Wenn ich recht sehe, lassen sich vier Gruppen unterscheiden.

a) Was über den christlichen Glauben gemeinsam auszusagen ist, ist in den Bekenntnissen bereits formuliert. Es bedarf in der Kirche weder weitergehender Interpretationen noch neuer Bekenntnisse. Es genügt, wenn die Kirche dieses Bekenntnis gewissermaßen als die zeitlose, alle folgenden Interpretationen übergreifende Zusammenfassung des apostolischen Glaubens bekennt. Gewiß, es bedarf der ständigen

Aktualisierung dieser Bekenntnisse, aber was zu aktualisieren ist, findet sich bereits in den Bekenntnissen ausgesagt.

b) Die Bekenntnisse der Alten Kirche haben insofern Gültigkeit für alle Zeiten, als sie die Bekenntnisse der Kirche in ihrer ersten Auseinandersetzung mit der Umwelt sind. Sie sind das Ergebnis einer Auseinandersetzung, die für das Leben der Kirche von fundamentaler Bedeutung ist und durch keine spätere Situation überholt wird. Sie geben darum die Richtung an, in der sich das Bekennen der Kirche auch heute vollziehen muß. Gewiß, was in den Bekenntnissen ausgesagt wird, bedarf der Interpretation, Präzisierung und Ergänzung. Neue Bekenntnisse mögen hinzutreten. Alle späteren Bekenntnisse und das heutige Bekennen liegen aber auf dem Gleise, das durch die altkirchlichen Bekenntnisse bereits gelegt ist. Spätere Einsichten, ob es sich nun um die soteriologischen Erkenntnisse der Reformation oder Äußerungen des römisch-katholischen Magisteriums handelt, liegen in der Fortsetzung dessen, was in der Alten Kirche begonnen wurde.

c) Die Bekenntnisse der Alten Kirche sind insofern exemplarisch, als sie den Versuch darstellen, das Evangelium im Kontext einer bestimmten Zeit gemeinsam zu bezeugen und gegen bestimmte Irrtümer abzugrenzen. Was damals unternommen worden ist, muß auch heute geschehen. Ein neues Bekenntnis ist erforderlich. Es muß aufgrund der Schrift in Analogie zu dem Akt des Bekennens, den die Kirche in den ersten Jahrhunderten vollzogen hat, formuliert werden.

d) Einzelne Kirchen vertreten die Überzeugung, daß die Bekenntnisse der Alten Kirche ein Hindernis für die Bezeugung des Evangeliums heute darstellen. Sie führen weg von der Auseinandersetzung mit den Fragen der heutigen Welt in eine Welt, die der Vergangenheit angehört. Es gilt vielmehr aus der Schrift eine andere, der heutigen Zeit angemessenere Interpretation zu gewinnen. Dadurch, daß die Bekenntnisse zu Debatten über die Autorität jenes vergangenen Denkens in der heutigen Zeit führen, sind sie auch ein Hindernis für die Einheit der Kirche. Die Kirche muß sich darum von ihnen befreien und sich in der Freiheit des direkt an der Schrift geschärften Geistes den Fragen der heutigen Zeit zuwenden.

Es ist klar, daß mit dieser kurzen Beschreibung die Unterschiede noch keineswegs erschöpfend beschrieben sind. Die vier Positionen haben nicht mehr als illustrativen Charakter. Das Verständnis der einzelnen Kirchen deckt sich nicht vollständig mit der einen oder der anderen Position. Die Verhältnisse sind in Wirklichkeit noch weit komplizierter, als es hier angedeutet werden konnte. Es gehört mit zu den Aufga-

ben der ökumenischen Diskussion über die *confessio fidei*, aufgrund sorgfältiger Analyse eine präzisere Typologie der Unterschiede zu erstellen.

Wie immer aber diese Typologie im einzelnen ausfallen möge, stellt sich die Frage, wie sich die Unterschiede in der Einschätzung der Autorität der altkirchlichen Bekenntnisse überwinden lassen. Wie kann es zu einem gemeinsamen Verständnis kommen? Reichen die Differenzen nicht zu tief, als daß es zu gemeinsamer Anerkennung der Bekenntnisse kommen kann? Solange die Diskussion über die Autorität der Bekenntnisse unabhängig vom Auftrag der Kirche in der heutigen Welt stattfindet, ist die Verständigung wohl in der Tat ausgeschlossen. Es könnte aber sein, daß die getrennten Kirchen durch die Bemühung, das Evangelium in der heutigen Zeit zu bekennen, auch ein gemeinsames neues Verhältnis zu den altkirchlichen Bekenntnissen gewinnen. So wie im Laufe der Geschichte die Kirche in neuen Situationen des Bekennens zu einer neuen Einschätzung der altkirchlichen Bekenntnisse geführt wurde, könnten die getrennten Kirchen durch das gemeinsame Zeugnis in dieser Zeit über ihre verschiedenen Auffassungen von Autorität und Status hinausgeführt werden. Eine neuartige Re-rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse könnte dadurch in Gang kommen, sobald sie gemeinsam in der Perspektive der Front heutigen Bekennens gesehen und verstanden werden. Die altkirchlichen Bekenntnisse können einzig dadurch den ihnen zustehenden Platz im Leben der Kirche erhalten, daß die Kirche sich der Aufgabe verschreibt, das Evangelium je und je in der Gegenwart zu bekennen.

4. *Das aktuelle Bekenntnis heute*

Die letzte Überlegung führt uns zum zweiten der beiden Wege, von denen eingangs die Rede war. Wird die Übereinstimmung im apostolischen Glauben nicht eher in einem neuen aktuellen Bekenntnis ihren Ausdruck finden können? Das Bekenntnis ist auf die Verkündigung und den Dienst der Kirche in der Welt ausgerichtet. Es dient ihr als Zusammenfassung im Blick auf die Erfüllung ihres Auftrags. Sie hat darum die Aufgabe, ständig von neuem auszusagen, worauf es im Evangelium ankommt. Es genügt nicht, daß sie die Bekenntnisse der Vergangenheit wiederholt. Sie muß sich vielmehr auf das Wagnis einlassen, gemeinsam Rechenschaft abzulegen von dem Grund der Hoffnung, die in ihr lebt. „Seid allezeit bereit, jedem, der euch danach fragt, Rechenschaft abzulegen von dem Grund der Hoffnung, die in euch ist." Dieser Satz aus dem 1. Petrusbrief ist instruktiv. Er zeigt,

daß der Akt des Bekennens immer in der Beziehung von Frage und Antwort steht. Gewiß, die Verkündigung bezeugt Gott, der sich in Christus offenbart hat. Sie hat ihren Ursprung in einem göttlichen Handeln, das nicht von irgendwelchen menschlichen Fragen abhängig ist. Die Kirche findet sich aber mit dieser ihr anvertrauten Botschaft Menschen gegenüber, die Erklärung und Erläuterung erwarten. Die Menschen und ihre Fragen verändern sich von Generation zu Generation. Die Kirche hat darum die Verantwortung, über dieselbe Botschaft immer auf neue, den Fragenden angemessene Weise Auskunft zu geben. Können sich die getrennten Kirchen nicht in dieser Aufgabe heute finden? Jede einzelne steht vor der Frage, wie das Evangelium zu bezeugen ist. Die Kirchen haben auch begonnen, sich die Frage in der ökumenischen Bewegung gemeinsam zu stellen. Könnte also die ökumenische Bewegung nicht der Ort werden, an dem ein neues aktuelles Bekenntnis Gestalt gewinnt?

Es ist wichtig, deutlich zu sehen, mit welchen Schwierigkeiten die Verwirklichung eines solchen Bemühens zu rechnen hat. Drei Punkte seien in diesem Zusammenhang erwähnt:

a) Seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß sich ein Bekenntnis nicht planen und konstruieren läßt. Es bedarf eines inneren oder äußeren Anlasses, damit es zur Formulierung einer gemeinsamen Aussage kommen kann. Bereits auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne wurde mit Nachdruck darauf hingewiesen: „Bekenntnisse müssen aus inneren Begebenheiten wachsen: Wenn uns wieder eine Zeit geschenkt wird, in der die ‚Wir-Lieder' als Bekenntnisse neu erwachen, dann muß ein neues Bekenntnis möglich werden."[6] Karl Barth hat dieselbe Warnung später mit noch viel eindringlicheren Worten ausgesprochen: „Ein Bekenntnis kann man nicht postulieren, nicht planen, nicht wollen, nicht machen. Wenn es nicht, wie Röm 10 vorgesehen, dem Glauben folgt, wie der Donner dem Blitz, wenn es nicht alle Dämme zerreißend, wie ein Bergbach im Frühjahr daherkommt, weil Jesus Christus in einer ganz bestimmten Richtung, wie es vor vierhundert Jahren der Fall war, bekannt wird, wenn man, vielleicht ohne vorerst zu wissen, was man allenfalls bekennen könnte, erst diskutieren muß, ob man überhaupt bekennen wolle, wenn man seines Jas und seines Neins nicht sicher ist, wenn man das verstecken muß unter allgemeinen frommen Redensarten oder unter einer Katene von Bibelsprüchen, dann entstehe, was dann auch entstehe, sicher kein Bekenntnis."[7]

b) Das zweite Hindernis ist die fehlende Gemeinsamkeit der Sprache. Die verschiedenen Kirchen sprechen verschiedene Sprachen. Sie sind geprägt von einer Tradition, die auch in der Sprache ihren Ausdruck findet. Wie sollen sie die gemeinsame Sprache entwickeln, die für das gemeinsame Bekennen die Voraussetzung ist? Ein Text mag zwar entworfen werden. Er wird aber in verschiedenen Kirchen je nach ihrer Spiritualität ein anderes Echo finden. Eine orthodoxe Stimme wies bereits in Lausanne mit Nachdruck darauf hin: „Es muß wahrlich eingestanden werden, daß, wenn die heutige Christenheit sich doch nicht also so reif ausweisen sollte, das Nicaenum als das gemeinsame Bekenntnis der geeinigten Christenheit anzuerkennen, sie dann unvergleichlich viel weniger reif dazu ist, ein neues Bekenntnis gemeinsam aufzustellen und anzuerkennen."[8]

c) Aber selbst wenn es gelingen sollte, ein gemeinsames Bekenntnis zu verfassen, wären die Hindernisse noch nicht aus dem Wege geräumt. Die Frage bliebe noch immer bestehen, ob damit die Übereinstimmung im apostolischen Glauben wirklich hergestellt wäre. Es könnte ja auch sein, daß sich die Kirchen in der Aktualität einer bestimmten Front finden, daß aber die aus früheren Jahrhunderten ererbten Unterschiede im Hintergrund bestehen bleiben. Die eben erst gewonnene Übereinstimmung kann wieder auseinanderbrechen, sobald die Situation sich verändert hat. Es kann sich erweisen, daß die Übereinstimmung nur fragmentarisch und punktuell war. Die Aufmerksamkeit wird sich dann wieder den unerledigten Fragen zuwenden müssen, die doch ihre Bedeutung verloren zu haben schienen. So sehr das aktuelle Bekennen die *communio* der Kirche vertiefen kann, vermag sie sie doch nicht herzustellen. Das aktuelle Bekenntnis vermag darum die Übereinstimmung im apostolischen Glauben nur unter der Voraussetzung auszudrücken, daß die *communio* unter den Kirchen bereits Wirklichkeit geworden ist.

5. *Gemeinsames Bekenntnis der Vielfalt der Kontexte*

Das größte Hindernis, das dem gemeinsamen aktuellen Bekenntnis im Wege steht, ist die Schwierigkeit, den Kontext, in dem die Kirche heute lebt, gemeinsam und sachgerecht zu erkennen. Was ist aktuell? Worin besteht die Besonderheit der heutigen Situation, in die die Kirche mit ihrem Bekenntnis hineinsprechen soll? Die angemessene Erkenntnis der Situation ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Ja, es ist

vielleicht gerade die Besonderheit der heutigen Situation, daß sie undurchsichtig ist und verschieden interpretiert werden kann. Wo liegen die echten Fragen, die sie aufwirft? Karl Barths Hinweis darauf, daß das Bekenntnis sich wie von selbst auf die Lippen der Kirche lege, hat zwar gewiß manches für sich. Der Hinweis enthebt uns aber nicht der Aufgabe, die Situation, in die das Bekenntnis gesprochen werden muß, wirklich zu erkennen. Welche Aspekte des Evangeliums müssen um des in der heutigen Situation lebenden und gefangenen Menschen willen in den Vordergrund treten? Die Relevanz des Bekenntnisses hängt von der richtigen Einschätzung der Situation ab. Es könnte ja sein, daß das Bekenntnis auf Fragen Antworten gibt, die zwar gestellt werden, die aber nicht der vom Evangelium intendierten Interpretation der Situation entsprechen. So wie es zu den Eigenheiten der Verkündigung Jesu gehörte, daß er gestellte Fragen zurückwies oder doch entscheidend korrigierte, kann es auch die Aufgabe der Kirche sein, über die gestellten Fragen hinaus in eine tiefere Realität einzudringen.

Die Einschätzung kompliziert sich dadurch, daß die Kirche in verschiedenen Kontexten lebt. Das Volk Gottes, über den Erdkreis verstreut, wird mit den verschiedensten Herausforderungen konfrontiert. Was in einer Situation der relevante Aspekt des Evangeliums zu sein scheint, kann sich in einer andern Situation als irrelevant erweisen. Ein Bekenntnis, das in einem bestimmten Kontext entstanden ist, kann nicht ohne weiteres in eine andere Situation übertragen werden. Nehmen wir als Beispiel die Erklärung der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung".[9] Sie zählt vier Fragen auf, denen sich die Christen in der Bundesrepublik in besonderer Weise zu stellen haben. Sie sind ohne Zweifel in höchstem Maße relevant für Christen, die in einer westlichen, industrialisierten Gesellschaft leben und, so wie die Deutschen, durch die verheerende Erfahrung des Zweiten Weltkrieges hindurchgegangen sind. Sind sie es aber in einem andern Lande? Oder: Wenn die Kirche das Evangelium in einer Gesellschaft zu verkündigen hat, die von Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnet ist, muß das Thema der Befreiung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Ist es aber das zentrale Thema auch in der westlichen Welt? Auf den ersten Blick mag dies der Fall sein. Ist nicht die optimale Entfaltung des Menschen in der Gemeinschaft das Anliegen auch in reichen Nationen? Gewiß, die Frage stellt sich aber, ob das Thema nicht ein Stück weit illegitim wird, wenn es an den Voraussetzungen anderer Kontexte gemessen wird.

Wie kann es dann aber zu gemeinsamem Bekenntnis kommen? Muß die Kirche sich darauf beschränken, das Evangelium in jedem Kontext anders zu bezeugen? Muß die Hoffnung aufgegeben werden, mit einer Stimme zu sprechen? Entspricht der Vielfalt der Kontexte nicht im Gegenteil eine Vielfalt der Stimmen? Gerade die letzte Beobachtung über das Thema der Befreiung zeigt, daß auch diese Auskunft nicht befriedigend ist. Die verschiedenen Kontexte sind ineinander verhängt. Was die Kirche in einer Situation verkündigt, hat unmittelbare, wenn auch manchmal verborgene Folgen für die Kirche in einer andern Situation. Es bedarf darum der gemeinsamen Aussage, an der die Legitimität der Verkündigung in jeder Situation gemessen werden kann. Wie kann aber in der Vielfalt der Kontexte gemeinsam geredet werden?

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sich auf ihrer Sitzung in Bangalore mit dieser Frage auseinandergesetzt. Sie war sich einerseits dessen bewußt, daß die Hoffnung, von der sie sprechen wollte, in allen Situationen letztlich dieselbe sei; sie wußte aber andererseits auch, daß diese Hoffnung nicht in abstrakter Allgemeinheit, sondern immer nur in konkreten Situationen bezeugt werden kann. Wie kann diesen beiden Einsichten zugleich Rechnung getragen werden? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat einen Vorschlag gemacht, der meines Erachtens Aufmerksamkeit verdient.[10] Sie hat gemeinsam geredet, zugleich aber die Vielfalt des Zeugnisses nicht nur anerkannt, sondern sogar für notwendig erklärt. Die Struktur der Erklärung spiegelt diese doppelte Bemühung wider. Sie beginnt mit einer gemeinsamen doxologischen Danksagung. Die Kommission weist auf diese Weise auf den gemeinsamen Grund hin, der tiefer ist als alle Unterschiede, die sie kennzeichnen. Sie anerkennt aber sogleich im folgenden Abschnitt die Verschiedenheit der Kontexte, in denen das Evangelium heute bekannt wird. Sie zeigt, daß die verschiedenen Stimmen miteinander im Gespräch bleiben müssen. Die Begegnung ist notwendig um der Reinheit des Zeugnisses willen. Sie hilft, das eigene Zeugnis zu vertiefen und klarer zwischen begründeter Hoffnung und bloßen Wünschen zu unterscheiden. Die nächsten Abschnitte der Erklärung machen dann den Versuch, die Tradition, die der Kirche in allen Kontexten gemeinsam ist, in Erinnerung zu rufen. Die Kirche wird also dargestellt als eine Gemeinschaft, die aufgrund einer gemeinsamen Tradition des Bekenntnisses in vielen verschiedenen Kontexten in gegenseitiger Verantwortung zu bekennen sucht. Die letzten beiden Kapitel gehen noch einen Schritt weiter.

Sie nennen die Themen, die heute in jedem Bekenntnis, gleichgültig in welchem Kontext, vorkommen müssen und beschreiben das Engagement, von dem das Bekenntnis begleitet sein soll. Es ist dabei klar, daß diese Themen, je nach Situation, auf andere Weise behandelt werden müssen. Das Gemeinsame liegt aber darin, daß das Bekenntnis der Kirche diese Themen auf alle Fälle aufnehmen muß, wenn auch auf die Weise, die dem jeweiligen Kontext angemessen ist.

Die Erklärung von Bangalore ist ein erster Entwurf. Sie bedarf in mehr als einer Richtung der Überarbeitung. Ich denke aber, daß das doppelte Bemühen, das hinter ihrer Struktur steht, richtungweisend ist.

6. *Die Form des aktuellen Bekennens*

Bereits die Frage nach Gemeinsamkeit der Rede und Vielfalt der Stimmen hat an die Frage nach der Form des aktuellen Bekenntnisses herangeführt. Es muß auf alle Fälle eine Struktur aufweisen, die es möglich macht, den einen Glauben und die Vielfalt der Ausprägungen in eine konstruktive Beziehung zueinander zu setzen. Die Frage nach der Form muß aber noch unter andern Aspekten betrachtet werden.

a) Zunächst muß von der Vielfalt der Formen die Rede sein. Wer Bekenntnis sagt, denkt unwillkürlich an einen Text, in dem die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens zusammengefaßt sind. Die Kirche bekennt aber auf vielfältige Weise; um die für die Einheit erforderliche Übereinstimmung über den apostolischen Glauben zu erreichen, ist es wichtig, sich dieser Vielfalt bewußt zu sein.

Die Vielfalt kommt dadurch zustande, daß Bekenntnisse in der Kirche aus verschiedenen Motiven entstehen und verschiedenen Zwecken dienen. Das Bekenntnis der Kirche kann in der Gestalt des Lobpreises ergehen. Die Kirche bekennt vor Gott im Gottesdienst gemeinsam, was sie von ihm empfangen hat. Das Bekenntnis kann dann die Form eines Gebetes oder Liedes haben. Das Bekenntnis der Kirche kann seinen Sitz bei der Taufe haben. Die Gemeinde bekennt zusammen mit dem Täufling, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht. Das Bekenntnis kann um der Katechese willen entstehen. Die Kirche will zusammenfassen, was sie lehrt und von denen, denen sie das Evangelium weitergibt, erwartet. Das Bekenntnis kann apologetischen oder polemischen Charakter tragen. Es kann der Zurückweisung von Anklagen oder wohl noch häufiger der Abgrenzung gegen-

über Irrtümern dienen, die die Reinheit der Verkündigung und des Dienstes in Frage stellen oder sogar zerstören. Jedes Genus des Bekenntnisses hat seine Eigenart und seine eigene Dynamik.
Die Kirche bekennt aber auch noch auf andere Weisen. Sie bekennt durch die Art ihres Gottesdienstes, durch Erzählungen, die sie weitergibt, vor allem aber durch das Handeln, das sie kennzeichnet.
Es gehört zu den Folgen der Trennung, daß diese Vielfalt der Formen in den einzelnen Kirchen eine Reduktion erfahren hat und das Bekenntnis der Kirche dadurch verarmt ist. In einzelnen Kirchen wird der apostolische Glaube fast ausschließlich durch die Liturgie bekannt. In anderen Kirchen hat die katechetische Dimension die Oberhand gewonnen. Wiederum andere Kirchen legen das zentrale Gewicht auf das Bekenntnis durch das Handeln. Jede Kirche ist durch den geschichtlichen Kontext, in dem sich ihr grundlegendes Bekenntnis herausgebildet hat, auch zu einer bestimmten Form des Bekenntnisses geführt worden. Wenn von Bekenntnis die Rede ist, wird sie in ihrem Denken und ihren Erwartungen unwillkürlich von dieser Vorstellung des Bekenntnisses ausgehen. Soll es zur Übereinstimmung über den apostolischen Glauben kommen, muß jede Kirche die Vielfalt der Weisen wieder zurückgewinnen. Das gemeinsame Bekenntnis kann nur aufgrund eines neuen Bewußtseins für die „Katholizität" der Formen zustande kommen.
b) Die zweite Frage betrifft das Verhältnis von Bekenntnis und Verwerfung. Bekenntnisse dienen in den Augen vieler in erster Linie der Abgrenzung zwischen Wahrheit und Irrtum. Ein Bekenntnis muß darum notwendig auch ein *damnamus* in sich schließen. In den reformatorischen Kirchen wirkt die Erinnerung an die Theologische Erklärung von Barmen in dieser Hinsicht mächtig nach. Sie ist für viele bewußt oder unbewußt das Modell jeglichen aktuellen Bekenntnisses. Sollte es zu einem gemeinsamen Bekenntnis kommen, müßte es wiederum in der Situation der Abgrenzung gegen den Irrtum und die Verfälschung des Evangeliums geschehen.
Ist aber diese Folgerung richtig? Muß das aktuelle Bekenntnis in der heutigen ökumenischen Bewegung nicht eher an andere Modelle anschließen? Die Aufmerksamkeit der ökumenischen Bewegung ist in erster Linie auf den gemeinsamen Grund gerichtet, der die Kirchen miteinander verbindet. Das Bekenntnis müßte ihn zu entfalten suchen. Das Bekenntnis wird darum eher affirmativ reden müssen. Gebet und Doxologie bieten sich als die geeignete Form des Redens an. Das Bemühen muß in erster Linie dahin gehen zu zeigen, daß die Gemeinschaft in Christus weiten Raum für verschiedene Ausprägungen läßt. Die Aufmerksamkeit kann darum nicht auf Verwerfung liegen. Es gilt vielmehr, die in der Vergangenheit ergangenen Anathemen als die visierten Partner heute nicht mehr betreffend zu erweisen. Die Verwerfungen sind durch den ökumenischen Dialog wie suspendiert. Indem sie in Klammern gesetzt werden, wird die Gelegenheit geschaffen, das durch die jahrhundertelangen Kontroversen verdunkelte Gemeinsame wiederum zur Geltung kommen zu lassen.
Das aktuelle Bekenntnis wird sich aber auf die Dauer nicht auf Affirmationen beschränken können. Verwerfungen werden unter Umständen unvermeidlich werden. Zunächst ist zu sagen, daß jede Affirmation immer auch Negation in sich schließt. Auch wenn die Verwerfungen darum nicht ausgesprochen werden, werden sie mit der Affirmation doch bereits mitgesprochen. Die Nötigung zum klaren Nein geht aber über diese allgemeine Überlegung noch hinaus. Auch in ihrem Bemühen um die größtmögliche Inklusivität der Gemeinschaft müssen sich die Kirchen dessen bewußt bleiben, daß die ökumenische Bewegung die Gemeinschaft in Christus sucht. Sie haben darum die Aufgabe, mit der größtmöglichen Unmißverständlichkeit zu zeigen, wo diese Gemeinschaft gefährdet oder vielleicht bereits zerstört ist. Wenn wie in einzelnen Kirchen Südafrikas Bekenntnis zu Christus und Diskrimination der Rassen für vereinbar gehalten werden, wenn wie in Teilen Südamerikas im Namen nationaler Sicherheit durch Repression angeblich die Werte christlicher Kultur verteidigt werden, wenn wie in den Vereinigten Staaten die sog. Moralische Mehrheit das amerikanische gesellschaftliche System zur Grundlage eines falschen Messianismus macht, muß nein gesagt werden. Unterbliebe die ausdrückliche Verwerfung, wäre die Authentizität des Bekenntnisses in Frage gestellt.

7. *Der Träger der confessio fidei*

Wer bekennt? Diese Frage ist von besonderem Gewicht, wenn von der gemeinsamen confessio fidei in der ökumenischen Bewegung die Rede ist. Die Kirchen sind ja nach wie vor getrennt. Sie haben sich ein Stück weit aufeinander zu bewegt. Viele Christen haben über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus neue geistliche Gemeinschaft gefunden. Sie teilen vieles und bezeugen das Evangelium immer wieder gemeinsam. Es ist denkbar, daß in diesem Raum neuer Gemeinschaft

ein gemeinsames aktuelles Bekenntnis entsteht. Die Versuche, die bisher gemacht worden sind, berechtigen zu der Erwartung, daß es gelingen könnte.

Werden aber die getrennten Kirchen ein solches Bekenntnis rezipieren können? Es genügt nicht, *daß* das gemeinsame Bekenntnis entworfen wird. Es muß *so* entworfen sein, daß sich die Kirchen darin wiedererkennen können. Das heißt aber, daß es durch einen gemeinsam verantworteten Vorgang entstehen muß. In dem Maße, als die Kirchen am Vorgang der Entstehung beteiligt sind, werden sie auch in der Lage sein, das Bekenntnis zu rezipieren. Die Aufmerksamkeit darf darum nicht allein auf Inhalt und Form des erforderlichen Bekenntnisses gerichtet werden, sie muß auch dem Wie seiner Entstehung gelten.

Die Kirchen unterscheiden sich voneinander auch durch die Art und Weise ihres Entscheidens. Der Prozeß ist in jeder Kirche von andern Prämissen und Vorstellungen bestimmt. Sie gehen aus von verschiedenen Konzeptionen der Autorität. Sie erwarten den entscheidenden Anstoß zum Bekenntnis von je anderer Seite. Es ist darum alles andere als selbstverständlich, daß es zu einem gemeinsam verantworteten Vorgang des Entscheidens kommen kann. Er ist nur möglich, wenn die Kirchen sich dazu entschließen, eine vorläufige Gemeinschaft zu bilden und in dieser Gemeinschaft auf das gemeinsame Bekenntnis hinzuarbeiten.

Es wäre an sich vorstellbar, daß das Bekenntnis einer einzelnen Kirche so viel Überzeugung ausstrahlt, daß es von den andern Kirchen spontan übernommen wird. Beispiele dafür lassen sich anführen. Es kann aber auch sein, daß ein Bekenntnis nur darum nicht übernommen wird, weil es in einer andern Kirche entstanden ist. Der Stein des Anstoßes kann der Vorgang sein, durch den es zustande gekommen ist. Das persönliche Bekenntnis, das Papst Paul VI. 1968 veröffentlichte, konnte, ganz abgesehen von seinem Inhalt, von den übrigen Kirchen nicht verstanden und übernommen werden, weil es aufgrund einer einsamen päpstlichen Entscheidung in Umlauf gesetzt wurde.

Die Kirchen müssen darum in der ökumenischen Bewegung eine Gemeinschaft bilden, die vom Willen zum gemeinsamen Bekenntnis getragen ist. Es bedarf so etwas wie einer neuartigen konziliaren Gemeinschaft, in die jede Kirche ihre eigene Weise des Entscheidens einbringt und in der sie sie auf die Weise der andern hinzuordnen sucht. Je enger diese Gemeinschaft wird, desto wahrscheinlicher ist es, daß das aktuelle Bekenntnis zum Ereignis wird. Gewiß, es bleibt auch

dann noch eine unverfügbare Gabe. Die *communio* unter den Kirchen ist nicht mehr als der Boden, in den der Samen geworfen werden kann. Die geduldige Arbeit an der Herstellung dieser Gemeinschaft bleibt aber darum nicht weniger die Voraussetzung dafür, daß die Kirchen heute den apostolischen Glauben gemeinsam bezeugen und verkündigen können.

* *
*

Ein letztes Wort sei hier gewissermaßen als Postskript angefügt. Wenn es ein Zeichen dafür gibt, daß Gott der Kirche heute die Freiheit zu einem neuen aktuellen Bekenntnis geben will, ist es die Tatsache, daß heute so viele für ihr Engagement für das Evangelium mit ihrem Leben bezahlen. Das Martyrium ist vielleicht das Bekenntnis in seiner reinsten Gestalt. Märtyrer sind wohl auch diejenigen Zeugen, die unwidersprochen die Grenzen der getrennten Kirchen durchbrechen. Sie sind so etwas wie die Vorwegnahme der Gemeinschaft, zu der die Kirchen auf dem Wege sind. Wenn wir heute von der gemeinsamen *confessio fidei* sprechen, gilt es darum, die Gemeinschaft derer, die den „guten Kampf" bis zum Ende gekämpft haben, ins Bewußtsein zu rufen. Sie sind die eigentlichen Träger des Bekenntnisses. Die *confessio fidei* wird letztlich nicht aus klugen Überlegungen geboren werden, sondern aus der Nachfolge auf diesem Wege entstehen.

Anmerkungen

1 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3.-21. August 1927, ed. Hermann Sasse, Berlin 1929, 85/86.
2 Ibid. 569-574.
3 Ein Versuch in dieser Richtung ist von einer Gruppe von Theologen im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gemacht worden; vgl. Geist Gottes — Geist Christi Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, ed. Lukas Vischer, Beiheft zur Ökum. Rundschau 39, Frankfurt 1981.
4 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O. 246.
5 Bekenntnisse der Kirche, ed. Hans Steubing, Wuppertal[2] 1977, 305-308.
6 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O. 242.

7 Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen, Theologische Existenz heute, H. 29, München 1935, p. 14.
8 Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O. 258
9 Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, Herder Korrespondenz 30, 1976, pp. 200-211.
10 Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hg. von G. Müller-Fahrenholz. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 35, Frankfurt 1979, 51-60.

Berichte der Diskussionsgruppen: Bekenntnis und Einheit

Bericht der ersten Diskussionsgruppe

Überlieferte Bekenntnisse und das Bekenntnis des Glaubens heute

Einleitende Bemerkung: Angesichts des historischen Materials und angesichts der uns gestellten Aufgabe haben wir unterschieden zwischen Glaubenssymbolen (Credos), Konsensustexten und Glaubensbekenntnissen. Uns geht es nicht um Schaffung neuer Glaubenssymbole, wie die von der Alten Kirche uns überlieferten historischen Formeln, und auch nicht um Konsensustexte, wie die interkonfessionellen Dialoge jüngerer Zeit sie erbracht haben. Zur Bezeichnung der Art von Erklärung, wie wir sie im Auge haben, schien der Begriff „Glaubensbekenntnis" der angemessenste zu sein.

1. Wir haben die Fragen, die in den historischen Darlegungen der Professoren Stead und Meyer aufgeworfen wurden, nicht wieder aufgenommen, sondern setzen voraus, daß es in den frühen Jahrhunderten und auch später immer wieder Gelegenheiten gegeben hat, den Glauben zu bekennen: Doxologie, Taufe, eucharistische Gebete, Unterweisung, Apologetik, Bestimmung rechtgläubiger Theologie (regula fidei) und schließlich das Bemühen, die Einheit der Kirche (koinonia, communio) zum Ausdruck zu bringen. Will man den Glauben bekennen, so bietet sich unter den verschiedenen Formulierungen des apostolischen Glaubens vor allem das nizäno-konstantinopolitanische Symbol als Ausgangspunkt an; denn

a) es ist allgemein von allen christlichen Kirchen anerkannt;

b) es ist ökumenisch, sowohl seinem Ursprung als auch seiner Intention nach. Das Nizänum wurde aus einer Art Konsensustext (ursprünglicher Wortlaut von 325) zu einem Glaubensbekenntnis und schließlich zu einem „Glaubenssymbol" (Credo) im eigentlichen Sinne, z.B. in seiner liturgischen Verwendung;

c) es wurde in der Vergangenheit als Ausgangspunkt benutzt zur weiteren Klärung des ganzen Inhalts des gemeinsamen Glaubens (Ephesus, Chalcedon und spätere Beispiele, wie sie das Referat von Professor Meyer anführte);

d) es ist ein historisches Glaubenssymbol, das den inneren Zusammenhang von Gottes heilsgeschichtlichem Handeln beschreibt.

2. Im Lichte dieser Überlegungen scheinen sich drei Möglichkeiten zu bieten zur Gestaltung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses heute:

a) Man könnte das Nizänum einfach in seiner vorliegenden Gestalt übernehmen und die Aufgabe, seine Bedeutung für die heutige Situation zu beschreiben, der Predigt, der Unterweisung und der Paränese überlassen. Da aber das Nizänum als solches unter den Kirchen — unbeschadet ihrer Trennungen — nicht strittig ist, meinen wir, daß dieses Verfahren letztlich nicht weiterführt; denn in unserer Situation geht es ja gerade um Überwindung der kirchlichen Trennungen.

b) Man könnte das Nizänum in seinen Grundlinien bewahren, die genaue Formulierung des Bekenntnisses aber würde neu sein und in Einklang stehen mit den Fragen unserer Zeit. Ein solches Verfahren könnte jedoch den einzigartigen Status gefährden, den das Nizänum in seiner rezipierten Gestalt besitzt, und so zu neuen Trennungen und Kontroversen führen.

c) Man könnte das Nizänum als Grundtext beibehalten und es durch eine Reihe von Erklärungen ergänzen, die sich auf jene Fragen beziehen, die entweder zwischen den Kirchen strittig sind oder die angesichts der gegenwärtigen Situation erörtert werden sollten.

3. Die dritte Möglichkeit erscheint uns die gangbarste und realistischste zu sein. Sie würde dem Verfahren, das z. B. in Chalcedon angewandt wurde, und auch der Grundhaltung der reformatorischen Bekenntnisse entsprechen. Man müßte dabei ausdrücklich jene Fragen behandeln, die in der Vergangenheit die Kirchen getrennt haben wie Eucharistie, Amt, Autorität in der Kirche, usw. Dabei müßte man sich auf die Ergebnisse der gegenwärtigen ökumenischen Dialoge stützen. Diese Ergebnisse sollten jedoch nicht wörtlich und in voller Länge aufgenommen, sondern könnten in kurzen Aussagen zusammengefaßt werden. Dadurch würde es möglich, unseren gegenwärtigen Konsensustexten sprachlich die Form des öffentlichen Bekenntnisses und der Doxologie zu geben.

4. Bedeutung und Relevanz eines solchen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses wären natürlich besonders groß für jene Kirchen, die schon immer ihre Identität durch Bindung an schriftliche Bekenntnisse bestimmt haben. Dabei wäre eine genaue Klärung erforderlich, wie sich der neue Text zu den jeweiligen Bekenntnissen der Kirchen verhält.

5. Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis heute müßte klar aussagen, was der christliche Glaube in und für die heutige Welt bedeutet. Es müßte in einer für die heutigen Menschen verständlichen Sprache bezeugen, was Christen hoffen und wofür sie beten und arbeiten. Es müßte auch klar sagen, welches die heutige ökumenische Situation ist, und deutlich machen, daß die geschichtlichen Unterschiede innerhalb der Christenheit nicht mehr ihre bisherige trennende Kraft besitzen und wir die schon bestehende Einheit dankbar bejahen können. Beide Zielsetzungen dürfen nicht voneinander isoliert werden. Ein gültiges und überzeugendes christliches Zeugnis angesichts der Herausforderungen der heutigen Welt kann es nur geben, wenn die Kirchen in der Lage sind, mit einer Stimme zu reden. Solch ein Zeugnis ist aber nur dann möglich, wenn Mittel und Wege gefunden werden, die aus der Vergangenheit herkommenden trennenden Faktoren zu überwinden. Andererseits müßte eine solche neue Gemeinschaft sich darin manifestieren, daß sie in überzeugender Weise die Bedeutung des christlichen Glaubens und des Auftrags der Kirche in der heutigen Welt bezeugt.

6. Die Stoßkraft eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses heute hängt davon ab, daß inhaltlich drei Hauptaspekte berücksichtigt werden:

a) Es bedarf einer Erklärung, daß man die alten Glaubenssymbole *annimmt* und die wichtigsten Glaubensbekenntnisse der anderen gegenseitig *anerkennt.*

b) Es bedarf eines *Schuldbekenntnisses* und einer *Bekräftigung.* Die spezifischen Unterschiede zwischen den Kirchen sollten einerseits als Versündigung an der Einheit des Leibes Christi bekannt und andererseits als Bereicherung des einen und selben Leibes Christi bekräftigt werden.

c) Es bedarf eines *Wortes der Hoffnung* für die Zukunft. Die verschiedenen Aspekte des Kerygmas, sein kosmologischer, christologischer und anthropologischer Aspekt, könnten dabei im Blick auf die gegenwärtige Situation entfaltet werden.

Bericht der zweiten Diskussionsgruppe

Menschlicher Kontext und Glaubensbekenntnis

Im Bewußtsein dessen, daß die Begegnung mit Religionen und Kulturen eine permanente Herausforderung zum Bekennen unseres einen, gemeinsamen Glaubens darstellt, meinen wir, verantwortliches Eingehen auf diese Herausforderungen müsse folgende Aspekte beachten:

1. realistische Einschätzung der Möglichkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses unseres gemeinsamen Glaubens; 2. diejenigen Grundelemente, ohne die es eine Treue zum apostolischen Glauben nicht gibt; 3. die aus der Dialektik zwischen menschlichem Kontext und christlicher Überlieferung entstehenden kritischen Fragen.

1. Zur realistischen Einschätzung der Möglichkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses des gemeinsamen Glaubens gehört es, sich bewußt zu sein,
a) daß die Wechselwirkung zwischen Bekenntnis und Kontext sowohl Trennung wie Reduktion ausschließt;
b) daß Bekenntnis und Kontext in dialektischer Spannung zueinander stehen;
c) daß auf der Welt die Kontexte nicht nur von Ort zu Ort, sondern auch innerhalb einer vermeintlich einheitlichen Kultur verschieden sind;
d) daß es nicht nur Verschiedenheit zwischen den Kontexten gibt, sondern auch verschiedene Weisen, diese Kontexte zu verstehen;
e) daß es sowohl Diskontinuität als auch Kontinuität zwischen den heutigen menschlichen Kontexten einerseits und den menschlichen Kontexten des Urchristentums andererseits gibt;
f) daß die moderne Bibelwissenschaft Perspektiven eröffnet hat, die uns mit der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen den alten Glaubenssymbolen oder Bekenntnissen und der heiligen Schrift konfrontieren;
g) daß ein und dieselben Traditionen in der einen Situation Hilfe, in der anderen Last sein können;
h) daß Bemühungen um eine Formulierung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses noch verfrüht sein könnten und zunächst bußfertiger Verzicht auf eindeutige, totale, den menschlichen Kontext mißachtende Wahrheitsansprüche am Platze wäre, dazu ein offenes und ehrliches Eingeständnis, daß derartige Ansprüche Leidensgeschichte verursacht haben;
i) daß es in einigen Fällen Ärger und Zorn hervorgerufen hat, wenn ein aus einem bestimmten Kontext heraus entstandenes Bekenntnis einem anderen Kontext aufgenötigt wurde.

2. Zu den Grundelementen, ohne die es Treue zum apostolischen Glauben nicht gibt, gehören:
a) Entfaltung der wesentlichen Inhalte des apostolischen Glaubens, ohne die die christliche Gemeinschaft nicht zu bestehen vermag;
b) Erkenntnis dessen, was sowohl überlieferte Glaubensbekenntnisse als auch gegenwärtige Bekenntnisentwürfe zum gemeinsamen Glauben beitragen;
c) Beachtung der spezifischen kulturellen, religiösen und sozialen Kontexte.

3. Kritische Fragen, die aus der Dialektik zwischen menschlichem Kontext und christlicher Überlieferung entstehen:
a) Ein konkretes Bekenntnis ist an ständig sich wandelnde Kontexte gebunden. Würden wir uns darum nicht auf einen nie endenden Prozeß einlassen, wenn wir versuchten, eine universale, auf alle Kontexte anwendbare Bekenntnisformulierung zu finden?
b) Sind wir so versessen darauf, etwas für den menschlichen Kontext Relevantes zu tun, daß wir darüber vergessen, wie die Gemeinschaft der Heiligen Zeit und Raum überschreitet?
c) Führen berechtigte und wichtige sozial-ethische Anliegen dazu, daß wir das Bekenntnis zu Gottes Handeln *für uns* verdrängen durch unser Handeln für andere?
d) Ist es so, daß die Behauptung, überlieferten Bekenntnissen mangele es an Relevanz für den gegenwärtigen Kontext, Probleme widerspiegelt, die in den Bekenntnissen selbst liegen, oder spiegelt sie nur das mangelnde Verständnis der christlichen Gemeinschaft für die überlieferten Bekenntnisse wider und die Tatsache, daß sie nicht mehr unter diesen Bekenntnissen steht?
e) Kommen die nachdrücklichen Forderungen nach einer Neuformulierung unseres gemeinsamen Glaubens von nicht-westlichen und nicht-nördlichen Kirchen, und sind es die westlichen und östlichen Kirchen, die sich einer Änderung bisheriger Bekenntnisse am stärksten widersetzen? Wenn ja, warum?
f) Was ist die Hauptfrage: Formulierung eines neuen Bekenntnisses oder Neuinterpretation vorhandener Bekenntnisse?

g) Ist Unzufriedenheit mit überlieferten Bekenntnissen ein Problem divergierender Lebenskontexte und Denkformen, oder ist sie Widerspiegelung des Zustandes der Trennung und Sünde, in dem wir leben? Ist sie das letztere, bedürfen wir dann nicht alle der Buße?
h) Anders gesagt: Ist es unser Mangel an Erkenntnis, der ein gemeinsames Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens verhindert, oder liegt es daran, daß wir nur auf uns selbst und auf *unsere* Eigentümlichkeiten bezogen leben?

Bericht der dritten Diskussionsgruppe

Herausforderungen unserer Zeit und unser Bekenntnis des Glaubens

1. Unsere erste Aufgabe sahen wir darin, diejenigen Aspekte der gegenwärtigen Welt zu benennen, die die christlichen Gemeinden zum Bekenntnis ihres Glaubens herausfordern. Wir nannten zunächst Aspekte, die bereits auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore (1978) aufgeführt worden waren: zunehmende und schon übermäßige Machtkonzentration mit ihrer bedrohlichen Ausbeutung und Armut; unsere wachsende Fähigkeit, die Lebenswelt zu gestalten; anscheinend unkontrollierbares Wettrüsten; Mächte, die die menschliche Gemeinschaft aufzulösen drohen; Angriffe auf die Menschenwürde; Sinnlosigkeit und Absurdität („Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung", VI). Wir nannten vier weitere Herausforderungen: Menschenrechte, Erhaltung unserer Welt, Ideologien und neue religiöse Bewegungen, Ausbeutung des Menschen durch politische und ökonomische Machtstrukturen. Wir erwähnten auch noch eine zweite Art von Herausforderungen, die sich aus dem Leben unserer Kirchen selbst ergeben: Die Trennungen wie auch die Wiederannäherung innerhalb der Christenheit fordern uns auf zur Buße und zum Einsatz für die Sichtbarmachung der Einheit, die Gott für seine Kirche will; auch die Erfahrung, daß christliche Männer und Frauen als Märtyrer ihren Glauben bekennen, drängt uns zu einem gemeinsamen Bekenntnis in Solidarität mit ihrem Zeugnis.

2. Christen müssen im Vollzug ihres Bekennens universale und lokale bzw. konkrete Aspekte ins rechte Verhältnis zueinander bringen. Probleme wie z.B. Leugnung der Menschenrechte oder Grenzen des Wachstum müssen in den verschiedenen Teilen der Erde verschieden angegangen werden. Nur so bekennen zu wollen, daß das Bekenntnis universal gilt, würde zu Verallgemeinerungen führen, die nicht weiterhelfen. Dennoch aber muß, wenn die Gemeinschaft der Heiligen nicht geleugnet werden soll, jedes konkrete Bekenntnis in Kontinuität mit der Bekenntnistradition der Kirche stehen und durch Gemeinden an anderen Orten als christliches Zeugnis anerkannt werden. Der Be-

kenntnisakt hat also drei Dimensionen: Universalität, Konkretheit und Wechselseitigkeit.

3. Ohne daß dadurch die Kontinuität des Bekenntnisses unseres Glaubens, wie wir es im Apostolikum und Nizänum ablegen, in Frage gestellt wird, muß sich, so meinen wir, jedes gemeinsame Bekenntnis heute mit gewissen Themen beschäftigen, die in jenen beiden Bekenntnissen noch nicht voll zum Ausdruck kommen. Es ist wichtig zu erkennen, wie wir selbst als Zeugen einer „mündigen Welt" teilhaben an den Herausforderungen dieser Welt, auf die wir antworten. Wir können deshalb der modernen Welt nicht gegenübertreten, als sei sie das reine Übel. In der Haltung der Buße, des Gerichts und der Hoffnung müssen wir uns ihr in ihrer Autonomie und Stärke zuwenden. Darum schlagen wir vor, daß die folgenden, eng miteinander verbundenen theologischen Fragen der Kirche als Anleitung dienen, wenn sie angesichts der spezifischen Herausforderungen der modernen Welt ihren Glauben bekennt:

3.1 *Kirche und Reich Gottes.* Wir glauben und bekennen, daß wir in einer Welt leben, deren Geschichtsprozesse als Wirkungsbereich der göttlichen Heilsgeschichte verstanden werden, die im verheißenen Reich Gottes ihren Abschluß findet. Wir sind als Christen Teil eines ununterbrochenen Geschehens von Glauben und Bekennen. Das sollte angesichts unserer gegenwärtigen Aufgaben ein Zeichen der Hoffnung sein. In unserer jeweiligen Zeit und an unserem jeweiligen Ort müssen wir unseren Glauben an Gottes rettende Gegenwart und an sein rettendes Handeln in der Geschichte bekennen. Er führt die Schöpfung zur Erfüllung nach seinem Willen. Jedoch wird Gottes Wille durch eine Menschheit verwirklicht, die für ihre eigene Geschichte Verantwortung trägt. Wenn wir darum das kommende Reich Gottes bekennen, dann bekräftigen wir sowohl die Freiheit des Menschen als auch Gottes Gericht.

3.2 *Schöpfung.* Wir leben in einer Zeit übermäßigen Verbrauchs natürlicher Ressourcen und rücksichtsloser Ausbeutung der Natur. Das liegt wenigstens zum Teil daran, daß wir fähig sind, unsere Welt neu zu gestalten. Oft wird dieser Zustand der jüdisch-christlichen Tradition angelastet. Wir müssen darum vor unserer Welt und vor uns selbst die tiefe Achtung vor Gottes Schöpfung als unsere wahre christliche Überzeugung bekennen und müssen die uns von Gott gegebene Verantwortung als Haushalter ganz ernst nehmen. Dieses Vertrauen, das Gott ihnen erweist, bedeutet für die Menschen sowohl Bestätigung ihrer Freiheit als auch Ausdruck des Gerichts.

3.3 *Mensch als Person.* Wir bekennen die Würde eines jeden, zum Ebenbild Gottes erschaffenen Menschen. Wir glauben überdies, daß unser neues Menschsein durch Christus offenbart und verwirklicht wird und daß wir somit befreit sind, schon jetzt das Leben in all seinen Dimensionen zu leben. Schon hier und jetzt, so glauben wir, gibt es wahre Erfüllung und Freiheit vom Willen nach egoistischer Lebenserfüllung durch Reichtum, Macht, äußere Sicherheit oder autonome persönliche Selbstverwirklichung. In Jesus Christus wird uns die Gabe wahren Menschseins offenbart, wie Gott es will.

3.4 *Universale Gemeinschaft.* Wir glauben, daß die zu wahrer Gemeinschaft (koinonia) berufene Kirche Zeichen sein soll für die Möglichkeit universaler menschlicher Gemeinschaft. Hier liegt die einzige Antwort auf Entfremdung und persönliches Leid. Gott will, daß diese Gemeinschaft sich besonders der Last der armen und leidenden Menschen annimmt. Im Leiden der Menschen sehen wir das Kreuz Christi, das — getragen durch die Hoffnung auf Erlösung — alle auf sich nehmen müssen.

3.5 *Auferstehung.* Unser Glaube an die Auferstehung unseres Herrn und an unsere Teilhabe an dieser Auferstehung ist in seiner Fülle der eigentliche Grund menschlicher Hoffnung und Mittel gegen widerfahrene Sinnlosigkeit. Die Auferstehung bekennen heißt nicht die Gegenwart ignorieren, indem man die Aufmerksamkeit der Vergangenheit oder der Zukunft zuwendet. Es gibt keinen Glauben an die Auferstehung ohne volle Bejahung des Kreuzes. Im Passah-Mysterium offenbart sich uns vollends, was menschliches Sein vor Gott (coram Deo) ist.

4. Diese Überlegungen führten uns dahin, den Gedanken an Formulierung eines gemeinsamen Bekenntnisses als solchen zu verwerfen. Als geschichtliches Zeugnis und aufgrund ihrer ökumenischen Bedeutung sollten in der gottesdienstlichen Liturgie weiterhin Apostolikum und Nizänum verwendet werden. Ihre allgemeingültigen Aussagen bedürfen unablässig der konkreten Anwendung. Es erschien uns als künstlich und nicht notwendig, die von uns beschriebenen Herausforderungen innerhalb einer rein trinitarischen Struktur zu beantworten. Viele dieser Herausforderungen beziehen sich auf mehr als nur einen Artikel der historischen Bekenntnisse. Es schien fruchtbarer zu sein, unsere Vorstellung von Bekenntnis zu erweitern, so daß es verschiedene Weisen des Bekennens umfaßt, die es im Leben der Kirche gibt: Verkündigung, Tauf- und Eucharistieliturgien, Lehre, Eintreten

für andere. Geradezu instinktiv legen die verschiedenen Kirchen den Hauptakzent auf verschiedene Weisen des Bekennens.

5. Schon jetzt haben die Kirchen Möglichkeiten, den Glauben zusammen zu bekennen wie z.B. durch den Gebrauch biblischer Texte mit bekenntnishaftem oder doxologischem Charakter (etwa Eph 1,3-23), durch den Gebrauch der historischen Glaubenssymbole, durch gemeinsame Stücke in den eucharistischen Gebeten oder anderen liturgischen Texten. Es ist unsere Aufgabe, noch weitere gemeinsame Ausdrucksformen des Glaubens zu finden wie z.B. ökumenische Katechismen, gemeinsame Glaubensaussagen, die in den Taufliturgien Verwendung finden, zusätzliche eucharistische Texte, die aus den ökumenischen Übereinstimmungen in der eucharistischen Theologie erwachsen, gemeinsame bekenntnishafte Antworten in bestimmten Krisensituationen. Kurz: Man sollte sich für alle Gelegenheiten gemeinsamen Bekenntnisses offen halten und sie nutzen, um Rechenschaft zu geben über unseren gemeinsamen Glauben und unsere gemeinsame Hoffnung.

Georg H. Vischer

Apostolischer Dienst

Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in „Glauben und Kirchenverfassung"

1982 252 Seiten Paperback DM 36,—

ISBN 3-87476-171-1

Die Frage des geistlichen Amtes spielte auf den ersten Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 und in Edinburgh 1937 eine wichtige Rolle. Beide Konferenzen hielten es für „wesentlich für eine geeinte Kirche, daß sie ein allgemein anerkanntes Amt haben sollte". Innerhalb der Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung kam es erst mit der 4. Weltkonferenz in Montreal 1963 wieder auf die Tagesordnung. Die Reaktion auf Montreal war eine Studie über das Amt, in der deutliche Fortschritte sichtbar wurden. Die Studie hatte internationale Konsultationen in Marseille 1972 und Genf 1973 zur Folge. Die Ergebnisse lagen 1974 in Accra vor.
Standen in Lausanne die Vertreter der römisch-katholischen Kirche noch abseits und gaben die orthodoxen Vertreter lediglich ihren Widerspruch zu Protokoll, so arbeiteten in Accra orthodoxe und römisch-katholische Theologen federführend mit.

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

Auf Wegen der Versöhnung

Beiträge zum ökumenischen Gespräch

Herausgegeben von Peter Neuner und Franz Wolfinger

304 Seiten, gebunden DM 36,—

„Das Buch ist eine Festgabe für Heinrich Fries zu dessen 70. Geburtstag. Kollegen, Freunde und Schüler des emeritierten Professors für Fundamentaltheologie und Direktors des Instituts für ökumenische Theologie an der Universität München haben unter verschiedenen Aspekten Beiträge zu ökumenisch wichtigen Fragen beigesteuert.

Die Herausgeber haben sie unter den Überschriften *Modelle — Wege — Ziele* zusammengestellt. Stichworte wie *Die Einheit der Kirche und die ‚dritte Konfession', Offene Fragen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Kleine Randbemerkungen zur Frage des Amtverständnisses, Abendmahlsgemeinschaft als Weg zur Kircheneinheit* und *Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit* lassen die Vielfalt der angesprochenen Themen erahnen. Man ... kann aus der Lektüre des Buches einen wertvollen Einblick in die ökumenische Problemlage gewinnen."

Amtsblatt für das Erzbistum München

Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

Marc Lienhard — Band 2
Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute
Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge.

Harding Meyer — Band 3
Luthertum und Katholizismus im Gespräch
Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA und auf Weltebene.

Gott und Gottesdienst — Band 4
Heiner Hoffmann, Jean-Pierre Jossua, Martin Seils, Peter S. M. Selby und Vilmos Vajta mit Beiträgen zu Tradition und Gottesdienst heute.

Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft — Band 5
Beiträge von Martin E. Marty, Adriaan Geense, Vilmos Vajta und Bekenntnisse zu Jesus, formuliert von Hans Küng, Karl Rahner, Roger Garaudy u. a.

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes — Band 6
Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen, dargestellt von Walter J. Hollenweger, Kilian McDonnell, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard.

Papsttum und Petrusdienst — Band 7
Heinrich Stirnimann, Lukas Vischer u. a. setzen neue Akzente ökumenischen Denkens.

Zeugnis und Dienst — Band 8
reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.
Mit Beiträgen von Daniel von Allmen, André Dumas, Günther Gaßmann, Max Geiger, Johannes Hempel und Marc Lienhard.

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? — Band 9
Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Herausgegeben von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund.

Konkordie und Kirchengemeinschaft — Band 10
reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart
Herausgegeben von André Birmelé.